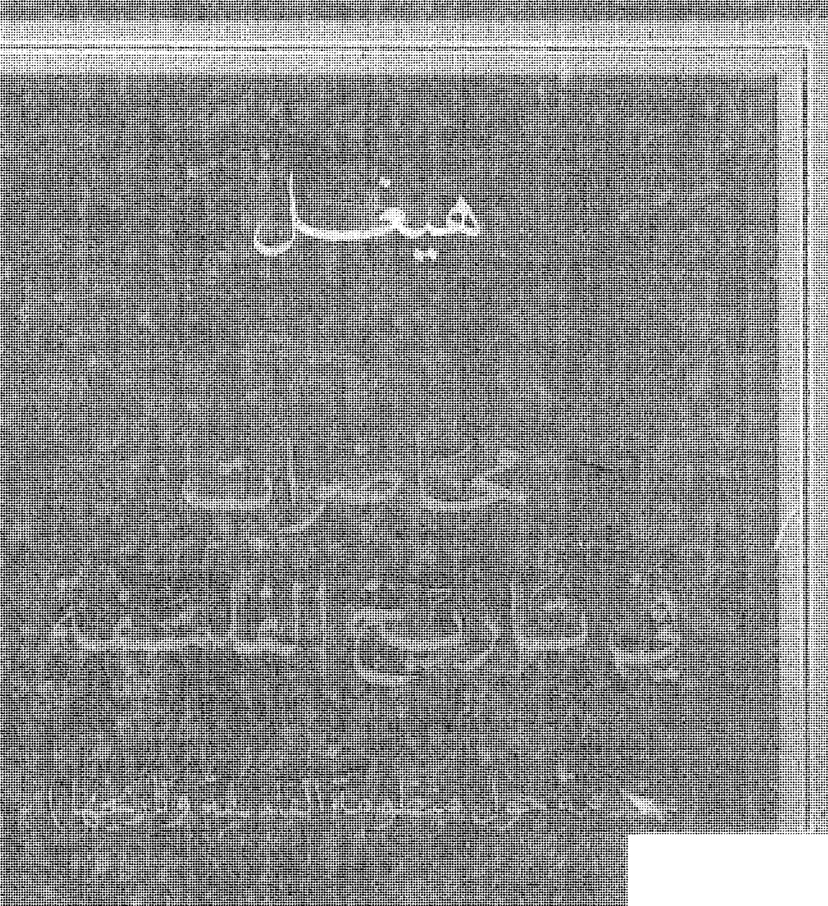
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هيغل

محاضرات في تاريخ الفلسفة

ترجمة د. خليل أحمد خليل

الطبعة الاولى
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠٠ - ٣١١٣١٠
ص ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

هيغـــل

محاضرات في تاريخ الفلسفة

(مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)

ترجمة : د. خليل أحمد خليل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

G . W . F . HEGEL

Leçons sur

L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION
SYSTEME ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

nrf

GALLIMARD

تقديم المترجم الفرنسي

اعتمدنا في ترجمتنا نشرة هوفميستر Hoffmeister الصادرة في ليبزيغ عام 1940 و 1944 . ولم ينشر حتى الآن سوى جزء واحد . ويوجّه هوفميستر في مقدّمته انتقادات جديّة للنشرة القديمة ، نشرة ميشليه Micheletا(1) ، فيعزو الى تلك النشرة عدداً من التشويهات وبوجه عام ينسب اليها نوعاً من الدوغماتيّة وتأليفاً اعتباطياً بين المواد المستعملة .

ثم يعدّد هوفميستر المصادر التي استند اليها :

I وثائق مصدرُها هيغل مباشرة :

1 تقديم للمحاضرات الملقاة عام 1816 في هيدلبرغ (2) .

2 تقديم لمحاضرات برلين عام 1820 - وما يتعلق بها من ملاحظات (راجع الملحق رقم I) .

II ملاحظات سجّلت خلال المحاضرات (Kolleghefte)

3 ملاحضات سجّلت خلال 1823 - 1824 ، حرّرها ج . هـ . هوثو Hotho .

4 ملاحظات سجّلت خلال 1823 - 1824 ، حرّرها البولوني ر . هوب R. Hube

5 ملاحظات سجّلت خلال 1823 - 1824 ، حرّرها ميشليه .

---

(1) in Hergel, Werke, 1832-1845

(2) لنتذكر في هذا الصدد ان هيغل قد عرض تاريخ فلسفته في عدة مناسبات وفي أشكال متفاوتة .

6 ملاحظـات سجلـت خلال 1825 -1826 ، حرَّرهـا ڤون غريشيم Von Griesheim

7 تاريخ فلسفة هيغل ، 249 صفحة، مخطوط غير موقع في مكتبة كراكوفيا الجامعية .

8 ملاحظات سجلها ف . ستيف Stieve . من المحاضرات

9 ملاحظات خلال محاضرات 1827-1828 سجَّلها A. Hueck (وثائق المكتبة العامة في لينينغراد)

10 ملاحظات تستند الى محاضرات 1827-1828 ، سجلها K. Weltrich .

11 تاريخ الفلسفة ، كما يراه هيغل ، حرَّرهُ ا . ورنر A. Werner .

12 تاريخ الفلسفة ، حسب هيغل ، مخطوط مجهول ، في مكتبة بروسيا الوطنية .

***

ومن ثم يقول لنا هوفميستر انه اعتمد في عمله الأسس التالية :

1 لا يجوز إسقاط أو تلخيص أي شيء دوَّنته ريشة هيغل .

2 ينبغي احترام النسق الذي وضعه هيغل ، على قدر الامكان .

3 يجب اعتماد الأمر نفسه بالنسبة الى مختلف المحاضرات التي يتوجّب تجميعها وفقاً للموضوع المعالج .

4 لا يجـوز ان نسقـط سوى المقاطـع التـي تتشابه تشابهـاً شبـه كامل في مختلف المحاضرات ، اما مقاطع المحاضرات هذه التي لا تستـوفي هذا الشرط فإنهـا موضوعة ، حسب الحالة ، الأولى تلو الأخـرى ، أو البعض بحـذاء البعض الآخر .

5 بالنسبة الى كل فصل مهم ، يكون النص الأكثر ذيوعا والأفضل تنسيقا ، مطبوعاً

بحروفٍ عادية ، وتكون المقاطع المقابلة لمحاضرات أخرى مطبوعة بحروف أصغر .

وعليه ، يكفي من لا تهمه تفاصيل شتّى المحاضرات أن يقرأ ما هو مطبوع بحروف كبيرة . يضاف الى ذلك اننا في هذه النشرة ، وقفنا بشكل خاص عند محاضرات برلين (1823- 1830) .

اما التكرارات التي يستلزمها تنسيقٌ من هذا النوع فإنها تسمحُ لنا بأن نحيط بشتى الأشكال التي ارتداها فكرُ هيغل - ان المتغيرّات والاضافات اشرنا اليها في أسفل الصفحات . وأخيراً ، فإن الثغرات التي يمكنُ لحظُها في النص ، مردُّها ، كما يقول لنا هوفميستر ، إما لنقصٍ في المصادر ، واما لشروحات هيغل ذاته .

وإنه لمن اليسير علينا ان نري أنه كان لا بد لنا من استذكار الاسس التي اعتمدها هوفميستر ، لكي نفقه هذه النشرة(1) .

(1) بخصوص بيبلوغرافيا هيغل ، راجع :
L'histoire de la philosophie de E. Bréhier, t. II, la philosophie moderne, p. 784.

شرح الإشارات

الرقم I

في اهامش معناه ان الففرة التي يوضع في بدايتها ، مصدرُها الكتابات المتوافقة للدروس التي الماها هيغل حلال فصل شتاء 1823-1824 . ـ وتحتوي الفقرة التالية المشار اليها بـI التتمة المباشرة لدروس هيغل خلال دلك الفصل .

I ، I

يشير إلى المقاطع التي لا توجد إلاّ في تدوين هوثو في دلك الفصل .

I ، 2

يدلّ على ما لا يوجد إلاّ في تدوين هوب الخاص بتلك المحاضرات ذاتها .

I ، 3

يدلُّ بوجهٍ عام على نشرة ميشليه الأولى كمصدر . وهذه تتضمن ، فضلاً عن النصوص المُجتلبة من المحاضرات II ، III ، IV : 1° تدوينات هيغل المجتلبة من مخطوطات مفقودة حاليا : 2° التدوين الشخصي لميشليه بالاستناد الى ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 .

I ، 3

يدلُّ حصرًا على التطورات اللاحقة الناجمة دون أدنى ريب عن تدوينات هيغل نفسه .

I ، 3

يدل في اسفل النص الخاص بالملاحظات ، على تدوين مختصر ، إما من وضع ميشليه بالاستناد الى مخطوط هيغل ، وإما مجتلب من ملاحظات ميشليه ، لكنه لا يتطابق مع I ، 1 و I ، 2 : وإما ان ميشليه قد عدّله تعديلاً إعتباطياً بالمقارنة مع

النص الحرفي لدرس هيغل .

إضافة : تعني أن المتغير في النص الأصلي قد أضيف الى المقطع المشار اليه في النص

a. t تعني ان النص الأصلي يختلف من حيث العبارة وعناصرها أو من حيث التعبير عن النص الذي توفره المصادر .

P. P2

تدل على ان مقطعاً واردٌ في النص الأصلي ؛ مثلاً : (XIII, 63) تعني أن المقطع المذكور في الملاحظة موجود لدى هيغل ، الأعمال ، النشرة الأولى ، الجزء XIII ، ص63 (الجزء الأول من تاريخ الفلسفة ، ص65) .

الاشارة H

في نهاية الملاحظة تعني ان الاشارة يجب ان تنسب الى هيغل

II

في الهامش معناها أن المقطع التالي مصدرُه ملاحظات أو تعديلات لدروس الفصل الشتوي 1825-1826 . راجع الاشارة رقم I .

1 ، II

تتعلق بمقاطع تلك الدروس (1825-1826) التي لا نجدُها إلاّ في الملاحظات التي عدَّها فون غريشم

2 ، II

تتعلق بالمقاصع الصادرة بالنسبة لنفس المحاضرات عن ملاحظات كراكوفيا .

3 ، II

تدل على المقاطع الصادرة عن ملاحظات سجَّلها ستيف مباشرة

III

تدل على المقاطع الصادرة عن دروس القاها هيغل خلال الفصل الشتوي 1827-1828 .

1 ، III

تتعلق بالمقاصع الصادرة عن ملاحظات هويك Huek .

III ، 2

تتعلق بالمقاطع الموجودة في تدوينات ولتريش .

IV

تعني ان المقطع المعني مصدره دروس الفصل الشتوي1829 -1830 .

I7 ،1 : تتعلق بتدوينات ورنر ، و IV ،2 تتعلق بتدوينات برلين المجهولة .

[ ] لا سيما في العناوين ، تدل دائماً على إضافات الناشر .

ان التواريخ مع الإشارة III

تدلُّ على اليوم الذي بدأ فيه هيغل بالمقطع المعنى . وكل المقاطع اللاحقة المشار اليها بـ III جرى القاؤها ، كما هو بيّنٌ ، في اليوم نفسه ، وتمتّدُ حتى المقطع حيث يكون الرقم III متبوعاً بتاريخ جديد .

س . ج

: N. H.

معناها انه دون اي ريب بدأ ساعة دروس حديدة مع هذا المقطع : ، وحيثما يكون هناك شك سنجد علامة استفهام .

مخ : مخطوط .

I

تقديم لمحاضرات هيدلبرغ

[بداية الدروس في 28 . X . 1816]
أعمال هيغل المنشورة بعد وفاته
مكتبة بروسيا الوطنية في برلين ،
ج 11 ، الأوراق أ -9

سادتي الأجلاء ،

إنني اذ اتخذ موضوعاً لهذه المحاضرة تاريخ الفلسفة ، وإذ اقدّم نفسي اليومَ للمرّة الأولى في هذه الجامعة ، إسمحوا لي بأن أبدأ بهذا الاستهلال لأقول إنه من دواعي اغتباطي وسروري الفريدين ان استأنف في هذه اللحظة بالذات مهنتي الفلسفية في جامعة . لانه يبدو لي ان الوقت قد حان لكي تستطيع الفلسفة أن تعد نفسها مجدداً باسترعاء الاهتمام والتأييد ، ولكي يتمكن هذا العلم الذي صار شبه أخرس من أن يرفع الصوت مجدّداً ، ويأمل من العالم الذي كان قد أصمّ أذنيه عنه ان يعيره الاذن الصاغية من جديد . فتعاسة الزمان أعطت لامور الحياة الصغيرة العادية المتكررة كل يوم أهمية كبيرة جداً ، واستوعبت شواغلُ الواقع الرفيعة والمعاركُ لاجل هذه الشواغل ، جميعَ الملكات وكل طاقة الفكر وكذلك الوسائل الخارجية ، بحيث لم يعد من الممكن الحفاظ على الحرية الضرورية لمستوى الحياة الداخلية والروحانية المحض ، وبحيث دخل فيها خيرُ الناس ، حتى انهم كانوا جزئياً من ضحاياها : وبالتالي فإن روح العالم كان شديد الانهماك بالواقع الذي لم يستطع استبطانه

واستجماعه في نفسه . والآن وقد انكسر طوفانُ الواقع هذا ، وخرجت الأمة الألمانية بقوة شديدة من الوضع الأصعب ، فأنقـذت قوميّتهـا ، مرتـكز كل حياة نابضـة ، نستطيع أن نأمل(1) بان تنهض الى جانـب الدولـة التـي استرعـت كل الاهتمام ، الكنيسة أيضاً ؛ وأن نفكر فضلاً عن ملكوت هذا العالم الذي ركّز حتى الان الأفكار والجهود ، تفكيراً جديداً بملكوت الله ، ونأمل بعبارة أخرى أن يزدهر مجدداً العلم المحض ، عالـم الفـكر الحـر والعاقـل ، جنبـاً الى جنـب مع الاهتمام السياسي والاهتمامات الأخرى المنصبّة على الواقع العادي .

سنرى في تاريخ الفلسفة انه في بلدان اوروبا الأخرى حيث جرى تعليم العلوم وتكوين العقول بحماس وتقدير ، قد تلاشت الفلسفة ، ما عدا الاسم ، وتبدّتْ حتى في ذكراها وفكرتها بالذات ، لكنها استمرّت كخصـوصية من خصـوصيّات الأمـة الألمانية . لقد تلقّينا من الطبيعة الرسالة العليا بأن نكون حرّاس النّار المقدسة . مثلما كان لأسرة الـEumolpides في اثينا حراسة اسرار اليزيوسEleusis وكان لقاطني جزر ساموتراسSamothrace ولاية المحافظة والاعتناء بطقس اعلى ، مثلما كان روح العالم في الماضي قد خصّ الأمة اليهودية [اليهود] بالوعي الأعلى حتى يخرج من بينها روح جديد(2) . لكن تعاسة الزمان التي تكلّمت عنها منذ حين ، والاهتمام الذي استثارته حوادثُ العالم الجسام ، دفعا الى المؤخرة في بلادنا الدراسة العميقة والجادّة للفلسفة ، وصرفا الاهتمام العام عنهـا . فترتّـب على ذلك انـه بينما كانـت طبيعاتٌ عليا تتوجّه نحو الممارسة ، كانت تنفرض على الفلسفةِ الغثاثةُ والسطحيّةُ وتتربّعان فوقها . ويمكنُ القولُ تماماً انه منذ أن بدأت تظهر الفلسفة في المانيا لم تمرّ أبداً في حالة سيئة مثلما هو شأنها اليوم ، ولم يسبق للعدمية والكفاف ان سادا الى هذا الحد ، وفعلا وأثّرا في العلـم ، وزعما أنهما يوهمان بأن الجـدارةMaîtrise بـين أيديهما .

---

(1) في الهامش : جديّة أكبر .

(2) في الهامش ، اضافةً بالطبع من الحقبة البرلينية : [إننا] الآن في منعطف تحسبُ فيه الحساباتُ للأفكار وحدها ويبرّرُ كل شيء بالعقل . ان بروسيا مؤسسة على الـذكاء ـ جدّية أعظـم ، حاجة أعظم ـ واضعةً الشبحَ الباهت في مواجهة هذه الجدية .

إن محاربة السطحية ، والسعي الى ذلك بجديّة الألمان واستقامتهم وصلابتهم ، وإن اخراج الفلسفة من العزلة التي التجأت اليها ، هذا هو ما يدعونا اليه روح هذا العصر العميق ، كما يمكننا أن نشعر بذلك . فلنحيي معاً فجر عصر رائع حيث الفكر المشدود حتى الآن الى الخارج سيمكنه الرجوع الى ذاته ، العودة الى داخله ، واكتساب الفسحة والميدان لأجل ملكوته الخاص ، حيث سترتفع الأنفسُ فوق المصالح اليومية ، متحسّسةً بالحق والخلود والألوهة ، قادرة على اعتبار الشيء الأعظم (das Höchste) واكتناهه .

نحن ، الأكبر سناً ، اصبحنا رجال العمر الناضج وسط عواصف العصر ،يمكننا أن نعتبركم سعداء ، انتم يا من يتزامن شبابكم مع هذه الأيام حيث تستطيعون أن تكرّسوا أنفسكم ، دون شاغلٍ آخر ، للحقيقة وللعلم . لقد كرّست حياتي للعلم وانني لسعيدٌ بأن أشغل من الآن فصاعداً موقعاً يمكنني منه التعاون في حدود أوسع وفي مجال عمل أرحب لبث وإحياء اهتمام علمي ارفع ، وللإسهام في اعدادكم لذلك . وانني آمل النجاح في استحقاق ثقتكم واكتسابها . لكنني باديء ذي بدء لا أرى موجباً للمطالبة بشيء آخر سوى تقديمي لكم أولاً وحصراً الثقة بالعلم والثقة بأنفكسم . ان الشرط الأول للفسلفة هو شجاعة الحق والايمان في قوة الروح . فالانسان بما أنه روح ، يمكنه ويتوجب عليه اعتبار نفسه جديراً بالغاية العليا . فهو لا يستطيع المبالغة في اعتباره سعة فكره وقوّته . واذا كان له مثل هذا الايمان ، فلن يكون ثمة شيء صعب وعصيب يحول دون الاتصال به . ان جوهر الكون المتخفي والمنغلق باديء الأمر لا يملك القوة الكافية لمقاومة شجاعة المعرفة ، فلا بدّ للجوهر من الانفتاح امامها ، ومن عرض غناه واعماقه أمامها ، ومن السماح لها بان تستمتع به وتأنس .

إن تاريخ الفلسفة (1) يقدّم لنا مجموعة النفوس الشريفة La galerie des

---

(1) في الهامش : مجموعة الامثلة ، النفوس الارفع في بداياتها ـ عدم المعرفة مسبقاً ـ ومع التقدم ، لا شيء عارضاً .

ملكوت الحقيقة المحض ـ ليست افعال الواقع الخارجي وانما الوجود ، الكون لدى الذات =

التي تغلغت ، بفضل شجاعة عقلها ، في طبيعة الأشياء ، في nobles esprits طبيعة الانسان ، وفي طبيعة الله ، كاشفةً لنا عن عمقها ، ومثبتةً لنا كنز المعرفة العليا . وان هذا الكنز الذي نطالبُ بحصتنا منه يشكّل الفلسفة بوجهٍ عام . وإن ما سنتعلّم معرفته وفهمه في هذه المحاضرة ، انما هو تكوينها .

سنمضي الآن لتناول موضوعنا عن كثب . ولا بد لنا في البداية من التذكير بأننا لا نتخذ موجزاً ما un Précis قاعدة لعملنا ، اذ الموجزات التي في حوزتنا شديدة الفقر ، ويسودُها مفهوم سطحي للفلسفة . وهي موجزاتٌ مفيدةٌ لمعاودة القراءة في سبيل الاستعمال الخاص [وتقدّم] توجيهات [لاستعمال] الكتب . لا سيما المقاطع الخاصة بالأقدمين والوجهات العامة والمعطيات المعينة فيما يختص باسماء بسيطة ، يضاف الى ذلك الاساتذة المشاهير الذين لم يسهموا من جهة أخرى في تقدم العلم ، [ونجد فيها] أيضاً كمية كبيرة من [التفاصيل] ، والاشارات الى التواريخ والاسماء في العصر الذي عاش فيه اولئك الرجال(1) .

أولاً [سنشير] الى غاية [تاريخ الفلسفة]وما هي فائدته وضرورته . أي الوجهة التي ينبغي النظر منها لدرسه ـ الصلة بالفلسفة بحصر المعنى .

لا بد من [الاشارة] الى الوجهات التالية :

(أ) من اين تأتى كون الفلسفة ذات تاريخ ؟ [وتبيان] ضرورته وجدواه ؛ ثم استرعاء الانتباه ، الخ . وبذلك نعرف آراء الآخر .

= الداخلي للروح .
مدخل الى الفلسفة .
صلة تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأحدث :
(أ) كيف حدث ان كان للفلسفة تاريخها ؟
(ب) تنوّع الفلسفات .
(ج) صلة الفلسفة بتاريخها
(د) صلة التاريخ بالعلوم الأحرى وبالظروف السياسية .

1) في الهامش : ساعة ، تمهيد اولى ، محاضرة عامة .

(ب) ليس تاريخ [الفلسفة] مجموعة آراء معيّنة ، وانما هناك رابط ضروري يوحّد بداياته الأولى مع نموّه الغني .

1 درجات شتى

2 كل مفهوم العالـم يتشكل عند هذه الدرجة ، الا ان هذا التفصيل دون أهمية .

(ج) يترتّب على ذلك الاتصال بالفلسفة بحصر المعنى .

وبصدد تاريخ الفلسفة سرعان ما ينفرض التفكير بانه يقدّم دونَ ريب اهتماماً كبيراً فيما لو كان موضوعه معتبراً بطريقة محترمة ، لكنه يحتفظ بأهميته أيضاً فيما لو اخذت غايته بمعناها العكسي . يضافُ الى ذلك ، ان هذا الاهتمام يبدو متعاظم الأهمية حسب درجة بُطلان الفكرة التي نكوّنها عن الفلسفة وعما يمكن لتاريخها أن يكون مفيداً في هذا الصدد ؛ لان الاستناد الرئيسي يكون على تاريخ الفلسفة لاثبات عبثية هذا العلم .

ينبغي أن نعتبر صحيحاً الشرط الذي يريد من التاريخ ، مهما يكُن موضوعُه ، ان يروي الوقائع دون تحزُّب ، دون رغبةٍ في جعله يفرض اهتماماً أو غرضاً خاصاً . ولكن في هذا الأمر موقعاً مشتركاً لا يقودُنا بعيداً . لانـه من الضروري أن يرتبط تاريخ موضوع معينّ ارتباطاً وثيقاً جداً بالمفهوم الذي نكوِّنهُ عنـهُ . وبمقتضى ذلك يتكوّن ما يُعتبر هاماً ومناسباً لهذا الموضوع ، وتتضمن العلاقة الفعلية بهذا الموضوع اختياراً للاحداث التي ستُروى ، وطريقةً لفهمها ، والوجهات التـي ننظـر منهـا إليها . وعليه يمكن أن يحدث ، وفقاً للفكرة التي نكوّنُها عن الدولة ، الاّ يجد قارىءٌ ما شيئاً مما يبحثُ عنه في التاريخ السياسي لبعد معينّ . وهذا ما يمكنه أن يظهر أيضاً ظهوراً أفضل وأميزَ في تاريخ الفلسفة ، ومن الممكن أن نشير الى استعراضات لهذا التاريخ حيث يمكن الظن بايجاد شيء آخر مختلف عما يمكنه اتخاذه فلسفةً . ففي أنواع أخرى من التـاريخ يكونُ تمثيل الموضـوع مكفـولاً على الأقـل من حيث الشروط الرئيسة ـ سواء أكان الموضوع بلداً معيناً او شعباً محدّداً او الجنس البشري عموماً ، أو

علم الرياضيات ، الفيزياء الخ ، أو فناً ، كالرسم ، الخ . لكن علم الفلسفة له هذه السمة المميّزة او اذا أردنا هذا الإجحاف بالمقارنة مع علوم أخرى ، الذي سرعان ما تنتجه الآراء البالغة التنوع حول ماهيته وما ينبغي له أن يكون وما يمكنه أن يفعل ؛ والحال ، اذا كانت هذه القرينة Présomption الأولى ، تمثّل موضوع التاريخ ، بدون قاعدة صلبة ، فإن التاريخ عينَهُ سيكون بالضرورة عُرضةً لتقلباتٍ ولن ينعم بالثبات ما لم يفترض تمثّلاً محدّداً ؛ ونظراً لمفاهيم موضوعه المتباينة ، سوف يجْلب لنفسه التهمة بأنه حصْري . لكنّ هذا الاجحاف لا يدور إلاّ حول طريقة برّانية من طرائق النظر في هذا التاريخ ، غير أن اجحافاً اعمق آخر يلتحق به ، فاذا كان ثمة عدة مفاهيم لعلم الفلسفة ، فإن المفهوم الحقيقي وحده هو الذي يوفِّر امكانية فهم اعمال الفلسفات التي سارت في اتجاه هذا المفهوم . لانه عندما يتعلّق الأمر بالأفكار ، لا سيا الافكار التنظيرية ، فان الفهم معناه شيء آخر غير الاكتناه الحصْري لمعنى الألفاظ النحوي وغير استجماعها بذاتها حقاً ، وانما يعني الامتداد حتى منطقة التمثل . وبالتالي يمكننا ان نكون على معرفة بالاثباتات والقضايا أو اذا اردنا بآراء الفلاسفة ، وان ننكبّ انكباباً كبيراً على اسباب هذه الآراء وعروضها دون ان نكتنه ، على الرغم من تلك الجهود كافةَ ، النقطة الرئيسة اي عقل القضايا . لذا فإننا لا نفتقر الى تواريخ للفلسفة ، للأجزاء العديدة ، العلمية اذا أردتم ، والتي تعوزها معرفة الموضوع بالذات الذي سبب لها كثيراً من الشواغل . وبالامكان مقارنة واضعي هذه التواريخ بحيوانات سمعت جميع الأصوات الموسيقية ولكن حسّها لم يلمّ بذلك الشيء الفريد ، تناغم تلك الأصوات .

يترتّب على ذلك انه لا ريب في ضرورة استباق أي علم بمدخل ، مثلما هو ضروري لتاريخ الفلسفة ، ولا ريب في ضرورة تعيين الموضوع الذي ينبغي عرضُ تاريخه . لانه يمكنُ القولُ كيف نبدأ بمعالجة موضوع اسمهُ رائج ، حقاً ، لكننا ما زلنا نجهل ما هو هذا الاسم . ومع منهج كهذا في تاريخ الفلسفة ، قد لا يبقى ثمة خيط توجيهي آخر سوى البحث والاستجماع لما سمي في مكان ما وفي لحظة ما باسم الفلسفة . لكن عندما جرى تعيين مفهوم الفلسفة ليس بطريقة عشوائية وإنما علمياً ، فإن بحثاً من هذا النوع يشكل علمَ الفلسفةِ ذاتَهُ ، ذاكَ ان هذا العلم من

سماته الخاصة ان مفهومه لا يشكل منه سوى البدءِ في الظاهر ، وان البحث التام عن هذا العلم يكون وحده البرهان وحتى يمكن القول انه يكون كشفاً لمفهوم العلم هذا ، وان هذا المفهوم يكون جوهرياً محصلة البحث .

وبالتالي ، يتوجّب في هذا المدخل البدءُ بمفهوم علم الفلسفة وموضوع تاريخها . كذلك هو الأمرُ اجمالاً في هذا المدخل الذي لا يجوز له الاستناد الا لتاريخ الفلسفة شيمة ما أتينا على ذكره بخصوص الفلسفة عينها . وما يمكنُ قولهُ في هذا المدخل لا ينبغي توقعه مسبقاً ، لان هذا الأمر لا يمكن تبريرُه وإثباتُه الا باستعراض التاريخ . ولهذا السبب لا يمكنُ وضع هذه الشروحات الأوليّة في باب الافتراضات الاعتباطية . والحال ، فإن وضعها في المقدمة ، وضع التفسيرات التي تكون بموجب تبريرها نتائج في جوهرها ، لا يمكنه أن يكون ذا فائدةٍ أخرى سوى تلك التي يمكن أن تكون لدلالة اولية للمادة الأعم في علمٍ معين . وينبغي في الوقت نفسه ان تفيد في مجانبة كثير من المسائل والشروط التي يمكن طرحها على تاريخ من هذا النوع بعد مفاهيم شائعة مألوفة .

سيتوجّب أولاً تعيين تاريخ الفلسفة ، ومن ذلك ستنبثق النتائج المتعلّقة بالمنهج .

في المقام الثاني ، سيأذن مفهومُ الفلسفة ، وسط هذه المادة اللامتناهية والجوانب المتعدّدة في ثقافة الشعوب الفكرية ، بتعيين ما ينبغي خروجُه من تاريخ الفلسفة . من جهة ثانية ، ان الدين وما يتضمن من أفكار وما هناك من أفكار تدور حول موضوعه لا سيما في الصورة الميثولوجية ، تعتبرُ جميعها في الواقع من صلب مادة الفلسفة ، وكذلك تطور العلوم الاخرى ، من حيث شكلها الأقرب الى الفلسفة من تاريخ علم هذه الفلسفة ، يبدو مستلزماً للتوسع على نحوٍ لامتناهٍ . والحال ، اذا كان مجال العلم هذا متعيّناً كما ينبغي ، فإننا في الوقت نفسه نحيطُ بانطلاقة هذا التاريخ الذي ينبغي تمييزُه من بداية المؤسسات الدينية والضواغط الفكرية الثقيلة .

وفي المقام الثالث ، يفترض بمفهوم الموضوع ان يوفّر تقسيم التاريخ هذا الى حقبات ضرورية ـ وهو تقسيم يفترض به ان يبينّ ان هذا التاريخ مجمّعٌ يتقدّم

عضوياً ، وانه تسلسلٌ عقلاني ، وبذلك فقط يستحق هذا التاريخ جدارة العلم .

(أ) تعريف تاريخ الفلسفة

يمكن لفائدة هذا التاريخ ان تمثل للرويّة في جوانب عدّة . واذا أردنا أن نكتنه نقطته المركزية ، سيتوجب علينا البحث عنها في الرابطة الاساسية التي تربط هذا الماضي الظاهر بالدرجة التي بلغتها الفلسفةُ حالياً . وليست هذه الرابطة احد التناقضات الخارجية التي يمكن استخراجها من تاريخ هذا العلم ، لكنها تعبّرُ بالأحرى عن الطبيعة الداخلية لتوجّهه ، وان حوادث هذا التاريخ تتلاحق مثل كل الاحداث وتؤدي الى نتائج ، غير انها منتجة بطريقةٍ خاصةٍ ، وهذا ما يمكننا شرحُه هنا .

إن ما يمثّله لنا تاريخ الفلسفة هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل الذي يفتكر ، الأبطال الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الاشياء ، في الطبيعة والروح ، في جوهر الله ، واقاموا لاجلنا الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . ان الحوادث والأفعال في التاريخ هذا تكون على اثر نوع يجعل مادته (inhalt) وقيمته (Gehalt) متمايزين عن الشخصية والطابع الفردي (في حين ان الفرد ، في التاريخ السياسي ، حسب خصوصية طبيعته وعبقريته واهوائه ، وقوة مزاجه أو ضعفه ، وبوجه عام حسب ما هو مبرّر لكونه هذا الفرد المتعينّ ، هو فاعل Sujet الأفعال والحوادث) ، وحتى ان نتاجات هذا التاريخ تكون أعظم أثراً بحيث لا يمكن عزوها الى الفرد الخاص وبحيث لا يمكن اسناد استحقاقها اليه ، وانها في المقابل تتوقف أكثر على الفكر الحر ، على السمة العامة للانسان من حيث هو إنسان ، وان هذا الفكر المحروم من الخصوصيةً بالذات هو الفاعل الذي ينتج .

باديء الامر ، تبدو افعالُ الفكر ، من حيث هي أفعال تاريخية ، شأناً من شؤون الماضي ، وتكون بذلك ، متعدّيةً لواقعنا . لكن في الواقع ، ما نكونه ، ما نكون عليه ، تاريخياً أو بشكلٍ أدق : مثل الذي [يكون موجوداً] في هذا المضمار ، تاريخ الفكر ، لا يكون الماضي سوى أحد جوانبه ، كمثل ما نكون عليه يكون العنصر الخالد المشترك بين الجميع مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما نحن عليه تاريخياً .

ان كنز العقل الواعـي ذاتـه الذي يعود الينا ، يعود الى الحقبة المعاصرة ، لم ينتج على نحوٍ فوري ، لم يخرج من تربة الزمن الحاضر ، لكنـه هو بالنسبـة إليه ارث جوهرياً ، وهو بشكل أدقّ محصلة عمل ، وهو في حقيقة القول عمل كل الأجيال السالفـة من الجنس البشري . وكما أن فنـون الحياة الخـارجية ، كمية الوسائـل والأسـاليب المتقنـة ، ومقومـات وعـادات الحياة الاجتماعية والسياسية هي محصلـة التفكير والابتكار والحاجات ، الضرورة والشقاء ، الارادة وتحقيق التاريخ الـذي سبق عصرنا ، فإن ما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أخص في الفلسفة إنما ندينُ به الى التراث الذي يسقط كل ما هو عابر وبالتالي ما هوماضٍ،ويشبه سلسلة مقدسة ، كما سمّاه هردرHerder ، والذي احتفظ لنا ونقل كل ما أبدعه الزمـانُ الماضي .

والحال ، ليس هذا التراث مجرَّد ربَّة منزل تكتفي بالحفاظ على ما أوتمنت عليه وتنقله دون تبديل الى الخَلَف ، وهو ليس تمثالاً حجرياً جامداً ، لكنه حيٌ ويتضخم كنهرٍ قوي يتّسعُ على قدر ابتعاده عن مصدره .

إن مضمون هذا التراث هو أن ما انتجه العالم الفكري ، والروح الكوني لا يظل مستريحاً . وبالتالي اننا نتنـاول هنـا هذا الـروح الكونـي ، فهـو قضيتنـا ، ويمكن ، لدى امة خاصةٍ ، ان تتولد الحالة تماماً وان تظل ثقافتها ، فنها ، علمها ، مكنتُها الفكرية راكدة جامدة ، مثلما يظهر ذلك في حالة الصينيين الذين كانوا ، منذ ألفي سنة ، متقدمين دون شك مثلما هم متقدّمـون الآن ، لكن روح الـكون لا يغرق في هذا الصمت اللامبالي ، وهذا ما ينجم عن مفهومه بكل بساطة . إن حياته فعل .إن الفعل يفترض مادة « موجودة » تكون هي موضوعه ، والفعل لا يضخمها فحسب ، ويكبّرُها مضيفاً اليها من المادة ، وانما هو يصنعهـا جوهـرياً ويحوّلهـا . الإرثُ هنا معناهُ في آن الاستقبال والاستملاك : فالميراث ينخفض الى مصاف المادة التي يحوِّلها الروح . وهكذا يكون ما تلقّيناه متحوّلاً ، مغتنياً ومحفوظـاً في الوقـت نفسه .

ان موقعنا ونشاطنا ـ وموقع ونشـاط الازمنـة كافـةً ـ يكمنـان في اكتنـاه العلـم

الموجود . وفي التكوّن به وفيه ، وفي مواصلة تكوينه وجعله يرتفع الى الأعلى . وإننا إذ نمتلكُهُ إنما نجعلُ منه شيئاً ما يعود إلينا امتلاكه ويتعارضُ مع ما كان عليه آنفاً .

وبالتالي حدث في هذا النوع التكويني ، حيث يُفترضُ عالم فكريّ موجودٌ من قبلُ ، ان فلسفتنا لم تتحقق جوهرياً إلاّ بالاقتران مع الفلسفة السالفة وهي بالضرورة متنزّلة منها : وفي هذا المجال لا يقدّم لنا مجرى التاريخ صيرورة الاشياء الغريبة وانما يقدّم لنا تماماً صيرورتنا ، صيرورةَ عملنا .

على طبيعة الشروط المذكورة تتوقّفُ التمثّلاتُ والقضايا التي يمكن طرحُها في صدد التعريف بتاريخ الفلسفة . وإن الإلمام بهذه الشروط يُعلِمُنا إعلاماً دقيقاً في الوقت نفسه عن الغاية الذاتية (1) للاسترشاد والتعلم من خلال دراسة تاريخ هذا العلم ، ومعرفة هذا العلم . يضاف الى ذلك ان تعيينات المنهج الواجب إتباعه في هذا التاريخ موجودةٌ أيضاً في هذه الشروط التي سيكون شرحُها الدقيق هدفاً رئيساً للمدخل هذا . فمن البينّ انه لا مناص من الاحاطةِ وحتى من الارتكاز على المفهوم الذي تعيّنُه الفلسفة وتقترحه لنفسها : وكما سبق لنا القول ، فبما ان التحليل العلمي لهذا المفهوم لا يمكنه أن يجد مكاناً له هنا ، وبالتالي فان الشرح الواجب تقديمه يجب ان تكون غايته حصراً ليس البرهان على طبيعة هذه الصيرورة وفهمها ، وإنما تقديم تمثّل لها بالدرجة الأولى .

إن الفكرة التي يمكنها باديء الأمر ان تخطر في بالنا بصدد تاريخ الفلسفة ، هي ان هذا الموضوع يتضمّن تناقضاً داخلياً مباشراً . لان الفلسفة تقترح على نفسها معرفة الدائم ، الخالد ، ما هو بذاته ولذاته ، فغايتها هي الحقيقة . لكن التاريخ يروي ما حدث في حقبة ، ولكنه توارى في حقبةٍ أخرى ، وأبعَده شيء آخر . واذا انطلقنا من ذلك لنقول ان الحقيقة خالدة ، فإنها لا تدخل في فلك ما يعبُرُ وما ليس له تاريخ . والحال اذا كان لها تاريخ واذا كان التاريخ يكمن فقط في سلسلة من أشكال

---

(1) مخطوط . بين معترضين : ان ما ينبغي ارتقابه من هذا التاريخ بوجه خاص لاجل معرفة الفلسفة ، مثل . . .

المعرفة المتلاشية ، فلا يمكن أن نجد الحقيقة فيهـا ، لان الحقيقـة ليسـت بصيغـة الماضي .

من الممكن القول ان هذا الاستدلال العام ربما ينطبق أيضاً ليس فقط على العلوم الأخرى وانما أيضاً على الديانة المسيحية ، فنجد من التناقض أن يكون ثمة تاريخ لهذا الدين والعلوم الأخرى ، وبالتالي من النافل النظر والتدقيق المطـوّل في هذا الاستدلال ؛ نظراً لان الوقائع قد دحضته سابقاً ولان هذه التواريخ موجودة . ولكي نحصر معنى هذا النزاع عن كثب اكثر ، ينبغي التفريق بين تاريخ المصير الخارجي لديانةٍ ما أو لعلم ما وتاريخ الموضوع عينه ، وينبغي بالتالي اعتبار الأمر بخصوص تاريخ الفلسفة بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعه ، مختلفاً عن التواريخ من نوع آخر . وانه لمن الواضح بالتالي ان النزاع المذكور لا يمكنه ان يتعلق بالتاريخ الخارجي ، وانما هو متعلق فقط بالتـاريخ الـداخلي ، تاريخ المضمـون . إن المسيحية تملك تاريخاً لامتدادها ولمصير المؤمنين به وتوجهاتهم ، الخ ، ولقد تطور وجودُها في كنيسة ، وهذه لها بهذه الصفة وجود خارجي اظهر ، من خلال الاحتكاكات والاتصـالات البالغة التنوع في الزمان ، انه ذو اغتناءات شتى وانه ذو تاريخ بشكل خاص . وفيما يتعلق بالمعتقد المسيحي ، ليس من المؤكد انه دون تاريخ ، ولكنه بلـغ بالضرورة اللازمة نموَّه وتطوره واحرز تعبيرَه النهائي ولا يزال ينبغي على هذا الايمان القديم ، الصالح لكل زمان ، ان يمرّ اليوم دون تعديل باعتباره هو الحقيقة ، [حتى] وان كانت القيمة التي تُسند إليه لم تعد سوى مظهر ، والكلمات لم تعد سوى صيغة فارغة للتلاميذ . والحال ، فان تاريخ هذا المعتقد في امتداده الأكبر لا يتضمن سوى أمرين : من جهـة ، الاضافـات البالغـة التنـوّع والانحرافـات عن هذه الحقيقـة الراسخة ، ومن جهة ثانية الكفاح ضد هذه الانحرافات وتطهير المرتكز الذي يبقى متحرراً من الاضافات ، والعودة الى بساطة الحقيقة .

للعلوم الأخرى أيضاً تاريخها الخارجي شيمة الدين ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الفلسفة . إن لها تاريخاً منـذ أصلهـا وامتدادهـا وازدهارهـا حتـى انحطاطهـا ونهوضهـا ، هو تاريخ معلميّهـا وروّادهـا وأعدائهـا ، كذلك لهـا تاريخ علاقتهـا

الخارجية مع الدين ، وأحياناً مع الدولة . ان هذا الجانب من تاريخها يتيح أيضاً الفرصة لطرح المسائل المفيدة ، ومنها : كيف حدث أن الفلسفة ، اذا كانت حقاً عقيدة الحقيقة المطلقة ، قد انخفضت وانحصرت في مجملها بعدد صغير من الأفراد ، وبشعوب خاصة وحقبات معينة ، كذلك بالمقارنة مع المسيحية حيث الحقيقةُ ترتدي شكلاً أعم مما ترتديه في الصورة الفلسفية ، سنطرح هذه الصعوبة ، ونعني اذا لم يكن متناقضاً ان هذا الدين قد ظهر في تاريخ متأخر وإنه لا يزال اليوم محصوراً في شعوب معينة . ان هذه المسائل وسواها من هذا النوع هي في كل حال ذات طابع خصوصي جداً حتى لا تتوقف إلاّ على النزاع الأعم الذي جرت الاشارة اليه ، واننا فقط عندما نلحفُ اكثر على الطبيعة الخاصة للمعرفة الفلسفية سوف نتمكّنُ من الدخول في تفاصيل أكثر حول الاجزاء التي تتعلق أكثر بالوجود الخارجي وبالتاريخ الخارجي للفلسفة .

بيد انه فيما يختص بمقارنة تاريخ الدين بتاريخ الفلسفة من حيث المضمون الداخلي ، لا يخصص لهذا الاخير ، كما هو الأمر بالنسبة الى الدين ، مضمونٌ يعتبر حقيقة راسخة موضوعة منذ البدء ،مضمونٌ مُجتلبٌ من التاريخ وغير قابل للتغيّر . وعليه ، فإن مضمون المسيحية ، الذي هو الحقيقة ، لا يزال كما هو ، ثابتاً وبغير تتمة ، أو بدون تاريخ(1) اذا جاز القول . ومن ثم فيما يطول الدين لم يكن للنزاع المذكور من مبرّر لقيامه حسب الترتيب الأساسي الذي اتخذته الديانة المسيحية . وفي المقابل لا تشكل الانحرافات والاضافات صعوبة ما ، فهي متغيرة وذات طابع تاريخي على الاطلاق .

للعلوم الأخرى تاريخها أيضاً حسب مضمونها : فهي تتضمن أيضاً جزءاً يشير الى تعديلات في هذا المضمون ، وترك لقضايا ومقترحات صالحة في الماضي ، الا أن جزءاً كبيراً ، حتى ان الجزء الأعظم من المضمون هو من نوع قابل للحفظ والبقاء ، وان المستجدات التي طرأت ليست بتعديلات لهذا الحاضر المتحقق سابقاً ، وانما هي

---

(1) في الهامش: راجع Marheineke، موجز الايمان والحياة المسيحية، برلين 1823، الفقرة 133-134 .

اضافات وتطورات . فهذه العلوم تتقدم بالتعارض . هناك امور كثيرة تتصحح مع التقدم في علم التعدين والنبات الخ . لكن الجزء الأعظم من هذه العلوم لا يزال ثابتاً ويغتني دون تبدلات بفضل اضافات جديدة . وعندما يتعلقُ الأمرُ بعلمٍ كالرياضيات ، يكونُ للتاريخ بوجه خاص الاهتمام الرائع بسرد التطورات ، ويمكن للهندسة الابتدائية ، مثلاً ، وبالنظر الى سعة عرضها لدى اقليدس ، ان تُعتبر كأنها دون تاريخ اعتباراً من هذه اللحظة .

في المقابل ، لا يظهر تاريخ الفلسفة ديمومة مضمون بسيط دون اضافات ، ولا يظهر في مجراهُ الاضافة الهادفة لكنوز جديدة ، مكاسب قديمة : انما يبدو بالاحرى تمثلاً لمشهد تبدلات إجمالية تتجدّد باستمرار ولم يعد لها في النهاية هدفٌ بسيط يربط بينها . يُضاف الى ذلك ، ان الموضوع المجرد بالذات ، المعرفة العقلانية ، هو الذي يمّحي ، وان بناء العلم يتوجب عليه في النهاية أن يتقاسم ، مع المكان الذي بات فارغاً ، ادّعاء الفلسفة واسمُ هذه الأخيرة بات شيئاً فارغاً .

II

تقديم لمحاضرات برلين

بدأت في 24 . X . 1820
(برلين ، المكتبة الوطنية ،
اعمال هيغل اللاحقة ،
الجزء VI ، الورقة 9 وما بعدها)

ايها السادة ،

موضوع هذه الدروس هو تاريخ الفلسفة .

وما يمثله التاريخُ هذا هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل المفكّر الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء والطبيعة والروح ، في جوهر الله ، فأكتسبنا من جهدهم الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . وما نحن عليه تاريخياً ، الملكية التي تعودُ إلينا نحن في العالم الحاضر ، لم يحدث عفوياً . لم يخرج فقط من الشرط الراهن ، وانما هو إرثُ ومحصّلـةُ كدْحِ جميع الأجيال السابقـة من الجنس البشري . وكما ان فنـون الحياة الخـارجية ، كتلـة الوسائـل والأسـاليب ، استعدادات وتقـاليد المجتمـع والحياة السياسية ، هي محصلـة التفـكير والابتـكار والشقاء والضرورة وروح التاريخ التي سبقت حالتنا الحاضرة ، فإننا ندين بما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أدقّ في الفلسفة ، الى التراث الذي يمرُّ كسلسلةٍ مقدسة عبر كل ما هو عابر، اذن عبر كل ما هو ماضٍ ،والذي حفظ لنا وأورثنا كل ما انتجه الزمنُ الماضي . بيد أن هذا التراث لا يشبه فقط ربّة منزل تكتفي بالمحافظة الامينة على ما تلقّت كأنها صورٌ حجرية ، فتحفظها دون تبديل وتنقلها على هذا النحو الى

الخَلف ـ مثلما يفعل مجرى الطبيعة في تغايره وتقلبه اللامتناهيين فتظل تشكلاته وصوره متطابقة دائماً مع القوانين البدائية دون تقدُّم . لكن تراث ما انتجه ملكوت الروح في مجال الروح يزدادُ ويكبرُ كنهرٍ كبيرٍ على قدر ابتعاده عن مصدره . لان مضمون التراث من نمط روحي(geistig) والروح الكوني لا يتوقّف .

وعندما يتعلّق الأمرُ بأمةٍ خاصةٍ . من الممكن ان يحدث أنَّ ثقافتها ، فنَّها ، علمها ، وبطريقة عامة ان ملكةَ روحها تغدو جامدةً . مثلما يتبدّى ذلكَ من احوال الصينيّين مثلاً الذين كان بامكانهم منذ الفي عام ان يكونوا متقدّمين مثلما هو حالهم اليوم . لكن روح العالم لا يمكثُ في هذه الهدأة اللامبالية ، فهذا الامر يتوقّف على بساطة الطبيعة . ان الحياةَ فعلٌ وامام الفعل مادةٌ هي موضوعُهُ . يشتغلها ويحوِّلُها . وان ما انجزه كل جيل على هذا النحو في ميادين العلم والانتاج الروحي ، انما يرثه الجيلُ التالي ، وهذا يشكل روح الجيل . ومادته الروحية بوصفها عادةً ، ويشكلٍ مبادئه وابتساراته وغناه . ولكن هذا بالنسبة الى الجيل أرث موروث ، ومادةٌ معطاةٌ . وبما ان الجيل حيوية ، فعالية روحيةٌ ، فانّه يشتغل فيما وصل اليه ، وبذلك تزداد غنىً المادةُ المشغولة على هذا النحو . اذن لا بد لنا باديء الا مر من اكتناه العلم القائم ، ومن تمثّله واستيعابه وتكوينه فيما بعد . ان ما ننتجه يفترض جوهرياً وجوداً ، وهو ان فلسفة لا توجد أساساً الا في هذا التسلسل ، وهي بالضرورة متنزّلةٌ منه . ولا يعرضُ التاريخُ علينا صيرورة الاشياء الغريبة ، وانما يعرضُ علينا صيرورتنا ، صيرورة علمنا .

سيشكّل الشرحُ المفصّلُ لهذا المقترح المدخلَ الى تاريخ الفلسفة ، ولا بد لهذا الشرح من الاحتواء والتدليل على ماهيه (Begriff) تاريخ الفلسفة[1] واهميتها وفائدتها . وعندما يعرض تاريخ آخر ، كالتاريخ السياسي مثلاً ، يمكن بالأحرى القفز فوق اعطاء مفهوم هذا التاريخ قبل تناول هذا التاريخ بالذات ، وذلك لان ما يُتناول فيه انما يتوافقُ تقريباً مع ما نجده في التمثل العام للتاريخ ، والذي يمكن افتراضه على النحو هذا . لكن التاريخ والفلسفة يبدوان وفق المفهوم العادي

---

(1) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينها .

للتاريخ ، حادثاً بذاته ، بمثابة تعيينات شديدة الاختلاف . إن الفلسفة هي علمُ الإفكار الضرورية التي يكون تسلسلها وانتظامها هما معرفةُ ما هو حقٌ وبالتالي ما هو أبديٌ لا يفنى . إلاّ ان التاريخ ، بمقتضى التمثل العادي جداً الذي يتكوَّنُ لدينا عنه ، انما يتعلق بما هو حادث ، اذن بما هو طاريء وممكن ، عابرٌ وماضٍ (1) . ان اجتماع هذين الامرين الشديدي الاختلاف ، مقروناً بالتمثلات الأخرى البالغة السطحيَّة التي تتكوَّن لدينا عن كل منها بوجه خاص ، لا سيا تمثل الفلسفة ، انما يجتلب معه ، من جهة ثانية ، مفاهيم عديمة التناسب وشديدة البطلان بحيث يغدو من الضروري تصحيحُها منذ البدء حتى لا يغدو فقه الموضوع المعالج صعب المنال وحتى ممتنعاً .

سأبدأ باستهلالٍ يتعلق بـ :

أ ـ مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه : وسيترتب على هذا التفسير توضيح المنهج في الوقت نفسه :

ب ـ سأضع في المقام الثاني مفهوم الفلسفة لكي نعرف ما ينبغي لنا تمييزُه واستجماعه في مادةٍ بالغة التنوّع ، ومختلف جوانب التكوين الفكري(geistig) لدى الشعوب . اما الدينُ ، من جهة ثانية ، والأفكار المتعلقة به وبالدولة ، والواجبات والقوانين ، فلا مناصَ من القول انه يتوجَّبُ علينا ان نحيط بها في تاريخ الفلسفة . فأيّ شيء لم يُسمَّ فلسفةً وتفلسفاً ؟ اذن لا بد لنا من تعيين مجالنا ومن استبعاد ما لا ينتسبُ الى الفلسفة ، غير ان هذا التعيين لا يوفّر لنا سوى منطلقِ تاريخها(2) .

ج ـ ومن ثمَّ سيتبدى تقسيم هذا التاريخ الى مراحل ، وهو تقسيم لا بد من إظهار أنَّ مجمل التاريخ يشكل تسلسلاً عقلانياً ، ومجموعاً يتقدَّمُ عضوياً . ان الفلسفة معرفة عقلانيةٌ . ولا مناصَ لتاريخ تطوّرها من أن يكون شيئاً معقلناً ، وبالتالي يجب ان يكون فلسفياً تاريخ الفلسفة ذاته ،

د ـ أخيراً ، سأتكلَّم عن مصادر تاريخ الفلسفة .

---

(1) في الهامش : كيف يحدث ان يكون للفلسفة تاريخٌ .

(2) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينها . دراسة الفلسفة عينها .

I - مفهومُ تاريخ الفلسفة وتعيينُه

هنا تظهرُ على الفور التمثلات السطحية العادية للتاريخ هذا ، التي ينبغي ذكرُها وتصحيحها . ففي المقام الأول ، التاريخُ معناهُ روايةُ الأحداثِ العارضة في الأزمان ولدى الشعوب والأفراد ، العارضة إما حسب تعاقبها في الزمن ، واما حسب مضمونها . وسيدور البحث لاحقاً حول العَرَض من حيث تعاقبه في الزمن . ان المفهوم الذي نَوَدُّ تناوله أولاً يتعلّقُ بحدوث المضمون[1] . والحال ، فإن مضمون الفلسفة لا يتكوّنُ من الافعال والأحداث الخارجية للأهواءِ والثراء ، وانما يتكوّنُ من الأفكار ، لكنما الأفكار الحادثة ليست بشيءٍ آخر سوى الآراء ، وان الآراء الفلسفية ما هي إلاّ آراء متعلّقة بالمضمون المتعينّ تماماً وبالمواضيع البالغة الخصوصية في الفلسفة : الله ، الطبيعة ، الروح .

عندئذ سنصادفُ على الفور المفهوم الرائج عن تاريخ الفلسفة ، نعني انه ينبغي عليه ان يفصّل مجموع مجموعة الآراء الفلسفية مثلما تولّدت وظهرت في تعاقب الأزمان . وعندما نتحدّثُ بعناية نصفُ هذه المادة بالآراء ، وبمكنةِ اولئك الذين يفكّرون ان يفصحوا عن ذلك بوضوح أدقّ ، وان يسمّوا هذا التاريخ معرضاً للحماقات او على الاقل معرضاً لأخطاء الانسان الذي ينغمس في الفكر وفي المفاهيم المحضة . وبهذا المعنى لا نسمع فقط كلام اولئك الذين يعلنون جهلهم في موضوع الفلسفة - فهم يعلنونه ، لان هذا الجهل ، كما يسود الاعتقاد ، لا يجوز ان يكونَ عقبةً أمام الحكم على قيمةِ الفلسفة : بل على العكس ، لكل منهم اليقينُ في القدرة على الحكم على قيمتها وجوهرها دون الالمام بشيءٍ منها - بل نسمع أيضاً حتى اولئك

(1) في الهامش : الأفعال العارضة ، الحادثة .

الذين كتبوا ويكتبون في تاريخ الفلسفة . إن هذا التاريخ ، المنظور اليه كتعدادٍ لآراء عديدة ، يغدو بذلك موضوعاً لطرافة عابثة او ، اذا فضلتم ، موضوعاً مفيداً للتعليم : لان التبحّر في العلم يقوم بوجهٍ خاص على معرفة جملة من الامور غير المفيدة ، اي الأمور التي ليس لها بذاتها قيمةٌ ولا أهمية ، سوى أخذ العلم بها . بيد انه ثمة تفكير باستخلاص بعض الفائدة منها اذا عرفنا آراء الأشخاص الآخرين وافكارهم ، وهذا كما يُقال يستحث الفكرَ ويستولد جملةَ افكارٍ مفيدةٍ ، نعني انه يؤدي الى تكوين رأي أيضاً ، فالعلم يكمنُ في آراء تتسلسل وتتعاقب .

من جهة ثانية ، يتعلّق بهذا الاعتبار اعتبارٌ آخر يُستخلصُ منه ، لاننا أمام العديد من الآراء والعديد من المنظومات الفلسفية ، نجد انفسنا مرهقين ولا نعرف بأي منها يجب ان نحيط : فنلاحظ بخصوص المواضيع الكبرى التي انجذب الانسانُ اليها شعورياً والتي تزعم الفلسفةُ التعريفَ بها ، ان اعظم النفوس قد انخدعت لان نفوساً أخرى قد دحضتها . والحال بما أن هذا قد حدث لنفوسٍ كبيرة ، فكيف استطيع انا ، الكائن البشري ego homuncio (1) ، ان اتخذ قراراً . إن هذه النتيجة المستخلصة من المنظومات الفلسفية تشكل وجهها المؤذي ، كما يُعتقد : لكنها ذَاتياً ليست بدون فائدة ، لان هذا التنوّع هو الذريعة العادية لاولئك الذين يريدون الظهور بمظهر المهتمين بالفلسفة في حين انهم يجهلونها في الواقع جهلاً تاماً ، على الرغم من حسن النية المزعومة تلك وحتى وإنْ كانوا يقولون بأنه ينبغي ضرورةً تثقيفُ هذا العلم . غير ان تنوع الانظمة هذا لا يعتبر كمجرد ذريعة ، فالأمر ابعدُ من ذلك ، فهو يعتبر بالحري كسبب جدّيٍ ، حقيقي لمجاهدة الجدّية التي تنسبها الفلسفةُ الى عملها من جهة ولتبرير تجاهلها من جهة ثانية ، لان في ذلك برهاناً لا يقبل الدحض على انعدام الفائدة من البحث القائم على الرغبة في بلوغ المعرفة الفلسفية للحقيقة . ولو سلّمنا مع ذلك بأن الفلسفة علم فعلي وان فلسفة معيّنة يمكنها أن تكون هي الفلسفة الحقيقية ، لواجهتنا مسألة التعرُّف اليها ، فبأي دليل نتعرّف اليها ونعترف بها ؟ كل فلسفة تؤكد انها هي الحقيقية ، ولكن كلاً منها تقدم

(1) Térence, Eunuque, III, v, 591.

اشارات أخرى وضوابط أخرى ينبغي بموجبها الاعتراف بالحقيقة ،. ويترتّب على ذلك ، كما يقال ، ان فكراً حكمياً ، متروّياً يفترضُ به التردّد في اصدار حكم نهائي . وبصدد هذه الأفكار الشائعة ، المعروفة لديكم أيضاً دون اي ريب ايها السادة ـ لانها في الواقع الأنعكاسات التأملية الأولى التي يمكنها ان تخطر للفكر منذ ان نفتكر بتاريخ الفلسفة ـ ، فإنني لن اسجل سوى ملاحظات موجزة وضرورية وسوف يقودنا تفسير هذا التنوّع مباشرة نحو موضوعنا بالذات .

اولاً فيما يختصُّ بهذا المعرض للآراء التي قد يقدّمها تاريخ الفلسفة ـ حول الله وجوهر اشياء الطبيعة والروح ـ فإنه قد يكون ، ما لم يقم بشيء آخر سوى العرض ، علماً بالغ السطحية وإثارة السأم ، حتى وان جرى ذكر الفائدة المتنوعة التي يجب استخلاصها من إحياء عظيم للفكر ومن تعليم كبير كهذا . فهل هناك ما هو أقل فائدةً وأشد اثارة للسأم من سلسلة آراء بسيطة ؟ ليس امامنا سوى اعتبار الكتابات التي هي تواريخ للفلسفة ، بمعنى انها تمثّل وتعالج الافكار الفلسفية كآراء ، لكي نحيط بمدى جفاف ذلك كله ، ومدى اثارته للضجر وانعدام فائدته .
ان الرأي هو تمثّل ذاتي ، فكرة معينة ، نَزَويّة ، أتصورها هكذا ويمكن للآخر تصورها على نحو مختلف . فالرأي يكونُ رأيي ! وهو ليس فكرةً عامة بذاتها ، موجودة بذاتها ولذاتها . وعليه فإن الفلسفة لا تتضمّن آراء ، ولا توجد آراء فلسفية . فالانسان يمكنه أن يكون بذاته مؤ رخاً للفلسفة ، ويرتكب على الفور خطأً ثقافياً اولياً عندما يتكلم عن آراءِ فلسفيّة . ان الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة ، هي معرفة ضرورتها ، هي معرفة تفهمية وليست رأياً ولا تدويباً للآراء على الاطلاق .

من جهة ثانية ، من الثابت تماماً انه يوجد وانه وجد فلسفاتٌ شتّى . غير ان الحقيقة واحدة ، فغريزة العقل تملكُ هذا الشعور أو هذا الايمان القوي . اذن فلسفة واحدة يمكنها ان تكون هي الفلسفة الحقيقية . والحال ، بما أن الفلسفات متنوعة ، فإننا نستخلص من ذلك ان الفلسفات الأخرى هي فلسفات ضالّة بالضرورة ، لكن كلاً منها تؤ كد ، تقرّر ، تبرهن على انها هي هذه الفلسفة الوحيدة . ان في ذلك

برهاناً عادياً وان فكرة الفكر المُدَقّق(müchtern) هي الفكرة الصحيحة ، ولكن فيما يتعلق بالتدقيق (Nüchternheit) في الفكر ، وهي كلمةٌ ذاتُ أثر ، فإن التجربة اليومية تعلمُنا بهذا الصدد اننا عندما نكون صائمين(nüchtern) انما نشعر بالشهية على الفور أو بعد ذلك بقليل (1) . بيد أنَّ هذا الزهد الفكري يتّصفُ بموهبة وحرفة عدم الانتقال من هذه الحالة الى الجوع والرغبة ، بل يتّصفُ بكون مشبعاً ذاتياً وباستمراره كذلك . والحال فان الفكر الذي يفصحُ عن ذاته على النحو هذا انما يخرج بذلك عن كونه ادراكاً ميتاً ، لان ما هو ميت فقط هو الذي يكون صائماً ، مع كونه متشبعاً في الوقت ذاته . لكن الحيوية الطبيعية ، شيمة حيوية الفكر ، لا تكتفي من هذه الحالة ، لانها غريزة جائعةٌ ومتعطشةٌ للحقيقة ، لمعرفة الحقيقة ، الراغبة في اشباع ذاتها ، فلا يمكن ان ترضيها وتشبعها تأملاتٌ من طراز التأمل السالف .

ان ما يمكن قوله بشأن هذا التأمل ، ربما يكونُ أولاً انه مهما يكن تنوّع الفلسفات فانّها تتصف بهذه الصفة المشتركة وهي كونها من الفلسفة . وبالتالي كل من يدرس الفلسفة او يكون صاحب فلسفة ، اذا كانت الفلسفة واحدةً ، سيعرفُ الفلسفة بعد ذلك . إن هذه الحجة ، هذا البرهان الذي يقفُ عند التنوع ذاته ، والذي لا يريد ، بفعل القرف او الفهم للتنوع الذي يتحقّق فيه ما هو شمولي ، لا يريد الالمام ولا الاعتراف بهذه الشمولية ، فإنني قارنته في مكانٍ آخر (2) بمريض حَذْلقي ينصحه الطبيب بأكل الفاكهة (Obst) فتقدّم له الوان الكَرز والخوخ او العنب ، فتجعله حذلقتُه يمتنع عن تناول اي شيء منها بحجة ، ان ايّ شيء من هذه الفواكه ليس هو الفاكهة ، وانما هي كرزات او خوخات أو عنب (3)

من المهم بشكل اساسي ان نعرف ماذا يعني هذا التنوّع في المنظومات الفلسفيّة : فالمعرفة الفلسفية لما هو حقيقة وفلسفة تبيّنَ هذا التنوع في مجلىً آخر مختلف تماماً

---

(1) هنا يتلاعبُ هيغل على كلمة nüchtern ومعناها زاهد ، صائم ، وعلى معناها المجازي : مدقِّق معقول (ملاحظة المترجم)

(2) Encylopédie, 1817, /8, 1817, 13

(3) في الهامش : غير كاف بعد ـ الاشارة الى العام .

حسب التعارض المجرّد بين الحقيقة والخطأ . وان تفسيرنا للأمر سيكشف لنا عن دلالة تاريخ الفلسفة بأسره .

يلزمنا هذا التفسير بالكلام على طبيعة الحقيقة انطلاقاً من الفكرة Idée ومن الاعلان بهذا الشأن عن سلسلة قضايا لا يمكننا البرهان عليها هنا : فلا نستطيع سوى جعلها بيِّنةً ومعقولة ، اننا لا نقدر هنا على اقناعكم بذلك ، كما لا نقدر على رصدها ، ولكننا لا نرمي الا لتعريفكم بها تاريخياً ، فمن شأن الفلسفة الاعتراف بها كقضايا حقيقية وراسخة .

ان المفهوم الأول من هذه المفاهيم التمهيدية هو المقترح الوارد سالفاً بأن الحقيقة واحدةوبهذا المعنى يكون منطلق الفلسفة وغايتها أعمق ، وهذا ما يتوقّفُ بوجهٍ عام توقفاً قطعياً على وعينا المفتكرConscience pensante ، نعني معرفة هذه الحقيقة واحدةً ومعرفتها في الوقت نفسه كالمورد الذي ينبثقُ منه كل الباقي ، كل قوانين الطبيعة ، كل ظواهر الحياة والوعي التي ليست الا انعكاساً له ـ أو بالعكس ظاهرياً ردُّ كل هذه القوانين وجميع هذه الظواهر الى ذلك المورد الوحيد لفهمها بواسطته ، نعني لمعرفة طريقة صدورها عنه .

أ ـ لكن هذا المقترح بأن الحقيقة واحدة لا يزال بحد ذاته مجرداً شكلياً :
فالأهم هو بالحري الاعتراف بأن الحقيقة الواحدة ليست فكرة او قضية بسيطة ومجرَّدة ، وانما هي بالحري عينٌ ملموسٌ بذاته un concret soi . من المفاهيم الشائعة الظن بأن العلم الفلسفي لا شأن له الا بتجريدات ، بتعميماتٍ فارغة ، ويعتقد ان الحدس ، الوعي التجريبي لأنفسنا ، الشعور بذواتنا ، بالحياة ، هو ما يكونُ بذاته ملموساً ، متعيّناً ، غنياً . وبالتالي تكونُ الفلسفة في مضمار الفكر ، وهي تهتم بالتالي بالعموميّات ، ان مضمونها مجرَّد ، لكنّه هو العنصر من حيث الشكل ، ان الفكرة بذاتها ملموسةٌ أساساً ، فهي وحدةُ تعييناتٍ شتى . بهذا تمتاز معرفةُ العقلِ عن المعرفة الادراكية المحض ، وبخلاف هذا الادراك ينبغي للفلسفة البرهانُ على أن الحقيقة ، الفكرة لا تكمن في تعمياتٍ فارغة ، وانما في كلٍ شمولي Universel هو بحد ذاته الخاصLe particulier ، المتعينّLe déterminé .

إن ما اقولهُ هنا هو جوهرياً جزء مما قلته عما يجب ان يكون في المقام الأول معروفاً تاريخياً فقط من طرف اولئك الذين لم تجعلهم دراسة الفلسفة يألفون الفلسفة بعد . ان الفكر الغريزي يلمُّ جيداً بكون الحقيقة واحدة ، وكون الحقيقة المدروكة فلسفياً في عنصر التفكير تظهر في شكل عام ، وهذا بالنسبة الينا تمثل شائع . لكن ان يحتوي العام بذاته تعيينه ، وان تكون الفكرة بذاتها هي الوحدة المطلقة للتنوّعات ، من هنا يبدأ مقترح فلسفيٌ حقاً ، وهنا يتراجع الوعيُ الذي لم تصبح معرفته فلسفيةً بعد ، قائلاً إنه لم يفقه ، الأمر الذي يعني ان هذا لا يُصادفُ من خلال تمثلاته واقتناعاته المألوفة . ففيما يتعلق بالاقتناع ، سبق ان لاحظنا ان هذا المكان ليس مكان انتاجه وإثبات تعيينه ، وتكوين الوعي لأجل هذه المعرفة (1) . غير انـه من اليسير علينـا الفهم والادراك من خلال التمثل . فالأحمر ، مثلاً ، هو تمثُّلٌ ملموس مجرَّد ، الا ان الوعي العادي عندما يتكلم عن الأحمر ، لا يفكر بان في ذلك شيئاً من التجريد ، ولكن وردة حمراء ، يكون إحمرارها ملموساً ، فهي تشكّل وحدةً من اوراق وشكل ولون ورائحة ، انها شيء يحيا ، ينمو : ويمكننا ان نميز فيها ، ان نعزل عنها ما هو مجرَّد ، يمكننا ان نقضي عليها ، انْ نمزّقها أيضاً ، لكنها تكون مع ذلك واحدة في تنوّعها ، انها ذات واحدة ، فكرة واحدة . وعليه فإن الفكرة المجردة المحض ليست بذاتها مجردة ، ليست لطافة (Einfachheit) فارغة ، شيمة الأحمر ، لكنها زهرة ، عينٌ في ذاتها . لنضربْ مثلاً مجتلباً من تعيين الفكر : مثلاً القضية A = A ، انها قضية التماهي ، انها لطافة مجرَّدة تماماً ، انها محض تجريد من حيث هي A = A ، فلا تعيين ولا تفريق ولا تخصيص ، ان كل تعيين ، كل مضمون يجب ان يأتيهـا من الخارج ، انها شكل فارغ . لكن اذا انتقلـت الى التعيين من خلال إدراك العقـل (Grund) يكون في ذلك تعيينٌ ملموسٌ بذاتـه . ان العقـل ، العقـول ، جوهـر الاشياء هو أيضاً بالتالي ما هو متماهٍ مع ذاته ، ما هو بذاته ، لكنّه متعيّنٌ أيضاً كسبب

---

(1) في الهامش : لم يكن عليَّ سوى الاشعار به . وهذه المجرّدات هي الحياة ، الروح ، الحقيقة ، الألوهة ، كل يحمل في ذاته كل هذه التمثلات ، هذه الأفكار ، البسيطة حقاً ـ فالواقع يستحق الداخل ، الغنى ـ ، انه امتلاء طبيعي . ولا مناص من شرح ذلك بأمثلةٍ تتعلّقُ بتمثلاتٍ وأفكار خاصة ، وهذا من مجال المشاعر .

بحيث يكون شيئاً ما يتخارج S'extériorisant ، منسوباً الى شيء ما يكون علّته . اذن ، يوجد في المفهوم البسيط ليس ما هو العقل فحسب ، وانما يوجد الشيء الآخر الذي يكونه العقل ، الذي تكون علّته معلولة أيضاً . شيء ما يفترض فيه أن يغدو عقلاً ، نأخذه دون شيء ما يكونه العقل ، لا يكون عقلاً ، سبباً ، وان شيئاً ما يفترض فيه ان يتحدّد كسبب ، يكونُ دون معلوله ، شيئاً فقط ، ولا يكونُ علّة . كذلك هو الأمر بالنسبة الى المعلول . اذن ، فالملموسُ هو ما يتضمَّن بذاته ليس فقط تعيينه المباشر وحده ، وانما يتضمن أيضاً تعيينَهُ الآخر .

ب ـ بعدما شرحنا على هذا النحو العام طبيعة الملموس ، اضيفُ الى موضوع دلالته ان الحق المتحدّد بذاته على هذا النحو ، انما ينزعُ نحو التنامي . ان الحيوي ، الروحي (Geistige) يتحرَّك ، يتمخَّض بذاته ، يتنامى . وعليه تكونُ الفكرة ، الملموسةُ بذاتها والمتنامية ، منظومةً عضويةً ، شموليةً تتضمَّن في ذاتها غنىً في الدرجات واللحظات .

ج ـ تكونُ الفلسفة لذاتها معرفةَ هذا النمو ، وتكون كفكرٍ فهْميٍ هي ذاتها هذا الانماء للفكر . وتكون الفلسفة كاملةً بقدر ما يتوسع هذا الانماء . يضافُ الى ذلك ان هذا الانماء لا يسير نحو الخارج ، نحو الخارجيَّة Extériorité ، وانما يكون اتساعُه أيضاً استبطاناً Intériorisation (*) نعني ان الفكرة الكلية تبقى الأساس، ما يتضمن الكل ويظل ثابتاً بما ان تخارج الفكرة الفلسفية في تطورها لا يعتبر تبدلاً ، صيرورة الى شيء آخر ، وانما يعتبر أيضاً استبطاناً ، تعمقاً بذاته ، فإن التقدُّم يجعل الفكرة العامة غير المتعيّنة بداءةً ، أكثر تعيّناً بذاتها (1) . ان النمو اللاحق للفكرة او تعيينها الأعظم هما الشيء ذاته ونفسه . فالأكثر امتداد هنا هو الأشد عمقاً وتكثفاً . ان الامتداد كنموٍ ليس انتشاراً وانقساماً ، وانما هو أيضاً انسجام يكون أشد قوةً وتكثفاً من الامتداد ، ويكون المؤتلفُ أشدّ غنى واتساعاً .

---

(1) في الهامش : اننا هنا أمام نقطة صعبة : خفض النمو ، من المتنوع ، الكثيف ، الى اللطيف البسيط ، الى التعيين .

(*) يمكن ترجمة Intériorisation بـ كمون ، بطون ، وترجمة Extériorisation بخروج ، ظهور .

إننا هنا أمام القضايا المجردة الخاصة بطبيعة الفكرة ونموها . وهكذا تكون الفلسفة المتكوّنة قائمةً بذاتها . ففي مجملها وجميع اعضائها هناك فكرةٌ واحدة مثلما يكون في فردٍ حيٍ حياةٌ واحدة ، نبضة واحدة تدقُّ في الاعضاء كلّها . ان جميع الأجزاء التي تستخلص من ذلك انما تنبثق ، مع سجمها في منظومة Systématisation ، من فكرة واحدة ، فهذه الخصوصيات جميعاً ما هي الا مرايا ونسخ من هذه الحيويّة الواحدة (Lebendigkeit) وهي لا تجد واقعها الا في هذه الوحدة واختلافاتها ، وان شتى تعييناتها الملموسة المجتمعة (Bestimmtheiten) ليست سوى التعبير والشكل المتضمَّن في الفكرة . فالفكرة مركز ومحيط في الوقت نفسه . وهي مصدرُ نورٍ لا يخرج من ذاته في كل تطوراته ، وانما يبقى بذاته حاضراً ومحايثاً ، انها منظومة الضرورة وضرورتها الخاصة التي تكون ايضاً حرّيتها .

اذن الفلسفة نظامٌ من حيث نموُّها : وكذلك الأمر بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ، وهذه هي النقطة الرئيسة ، المفهوم الأساسي الذي سيعرضه هذا البحث من خلال هذا التاريخ .

لشرح ذلك ، ينبغي أولاً ان نلحظ ، بالمقارنة مع نوع الظاهرة ، الاختلاف الذي يمكنُ حدوثه . فمن الممكن ان يتحقق ظهورُ درجات شتى في تقدم الفكر مع وعي الضرورة التي تنبثق منها الدرجة التي بموجبها او بمقتضاها يمكن ظهور هذا التعيين وهذا الشكل وحده ـ او يمكن حدوثه بصورة طبيعية ، في مظهر عارض ، بدون هذا الوعي ، بحيث يفعلُ المفهومُ داخلياً(1) وبمقتضى منطقه ، وهذا المنطق (Konsequenz) يظلُّ مُبهماً ، معجماً من جهة ثانية ، وعلى هذا النحو ، في الطبيعة ، في نمو الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الزهرة ، الثمرة ، يظهرُ كلٌّ عنصر لذاته ، لكن الفكرة الداخلية تكون بمثابة ما يرشدُ ويعيّنُ هذا التعاقب ، كذلك في الطفل تظهر استعداداتُ الجسد ، لا سيا نشاطات الروح ببساطة شيئاً فشيئاً ، وبمهارةٍ ، بحيث ان الأهل الذين يعيشون هذه التجربة للمرة الأولى يعتبرون معجزةً كل ما يحدث ، فمن اين يصدرُ ، وهو الكامن الموجود لذاته ، الظاهرُ الآن .

(1) في الهامش : عامل داخلي .

فلا تؤثر بقية هذه الظواهر إلاّ على شكل التعاقب في الزمن .

ان تقديم الطريقة الواحدة لهذا الظهور ، اشتقاق التكوينات ، الضرورة المفتكرة ، المعترف بها ، في التعيينات ، انما هو موضوع الفلسفة وقضيّتها، وبما ان المهم لدينا الآن هو الفكرة المحض وليس شكلها الخاص كطبيعة وروح ، فإن الوصفَ هذا يكون جوهرياً موضوع الفلسفة المنطقية وقضيتها .

وأما الطريقة الأخرى التي تعرض شتى درجات ولحظات النمو في الزمن ، وكيفية حدوثها في هذه المناطق الخاصة ، لدى هذا الشعب او ذاك ، في هذه الظروف السياسية وفي تلك التعقيدات ، وباختصار في هذا الشكل الاختباري المتعينّ ، فإن هذا هو المشهد الذي يعرضُه علينا تاريخُ الفلسفة . ان في هذا تكمن وجهة النظر الوحيدة الجديرة بهذا العلم ، فهو بذاته الحقيقي وفقاً لمفهوم الشيء ، وسوف يظهرُ درسُ هذا التاريخ ان هذا العلم يظهر في الواقع ويتجلى على هذا النحو .

بموجب المفهوم هذا ، اقول ان تعاقب المنظومات الفلسفية يكونُ في التاريخ مماثلاً لتعاقب تعيينات مفهوم الفكرة في اشتقاقها المنطقي . وأقول إذا جَرَدنا المفاهيم الأساسيّة للمنظومات الظاهرة في تاريخ الفلسفة عما هو متعلّق حقاً بشكلها الخارجي ، وتطبيقها على الخاص ، فإننا نحصل على شتى درجات التعيين الخاص بالفكرة في مفهومها المنطقي . وبالعكس ، سوف تؤدي التتمة المنطقية بذاتها الى اللحظات الأساسية في تعاقب الظواهر التاريخيّة ، والحقيقة انه لا مناص من الاعتراف بهذه المفاهيم المحض من خلال ما يتضمنه التشكّل التاريخي . صحيح أيضاً من جهة ان التعاقب من حيث هو تعاقب زمني في التاريخ يتميّز عن التعاقب في نسق المفاهيم . لكن تبيان هذا الجانب قد يبعدُنا كثيراً عن موضوعنا . بيد أنني الاحظ ، حسبما ذكرنا ، ان دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسةُ الفلسفة ذاتها ولا يمكن للأمر ان يكون مختلفاً . فالذي يدرس تاريخ الفيزياء ، الرياضيات ، الخ . يتعلّم أيضاً علم الفيزياء ، الرياضيات الخ . ولكن لاجل التعرُّف ، من خلال الشكل والمظهر التجريبيّين اللذين ترتديهما الفلسفة تاريخيّاً ، الى تعاقبهما كتطور للفكرة ، لا مناص أولاً من امتلاك معرفة الفكرة ؛ وهكذا لاجل الحكم على الافعال البشرية ،

لا بد من امتلاك مفهوم ما هو عدل ومقبول ، وإلاّ ، وهذا ما يحدث كثيراً في تاريخ الفلسفة ، فلا يتبدّى للنظر المفتقر الى الفكرة سوى شتاتٍ من الآراء المختلفة . إن قضية ذلك الذي يعرضُ تاريخ الفلسفة تكمنُ في ارشادكم الى هذه الفكرة والى شرح الظواهر بمقتضاها ، فكما يتوجب على المراقب ان يحمل مفهوم الشيء لكي يتمكن من اكتناهه في مظهره ومن شرح الموضوع حقاً ، فلا ينبغي لنا ان نندهش اذا كان يوجد كثيرٌ من التواريخ المسطحة في الفلسفة ، واذا كانت هذه التواريخ تعرض سلسلة المنظومات الفلسفية كأنها سلسلة آراء عادية من الأخطاء وألاعيب الفكر ، المبتكرة فعلاً بمهارة كبيرة وبجهد فكري كبير ، مع كل الاطراءات التي امكن تخيُّلها بخصوص عنصرها الشكلي . ونظراً لانعدام الروح الفلسفية لدى هؤلاء المؤرخين ، فكيف يمكن اكتناهُ وعرض ماهية التفكير العقلاني ؟

حسب ما ذكرناه عن الطبيعة الشكلية للفكرة (1) ، نعني قولنا انها تاريخ الفلسفة المنظور اليه كمنظومةٍ لنمو الفكرة ، يستحق وحده اسم العلم ، يترتّب ان كدسة معلومات لا تشكّلُ علماً ، وهذا التاريخ لا يتكشّفُ كشيء معقول ، الا كسلسلةٍ ثابتة وفقاً لظواهر تتضمن ماهية العقل وتميط اللثام عنها ، فهي ترينا انها حدثٌ معقول . فكيف لا يكون معقولاً كل ما تم إنجازُه فيما يختَص بالعقل . إن في ذلك معتقداً معقولاً قوامه ان المصادفة لا تهيمنُ على الشؤون البشرية وانه يعود على الفلسفة بالذات امر الاعتراف ، في حدود انتماء ظاهرتها الى التاريخ ، بكونها [اي الفلسفة] لا تتعيّنُ إلا بالفكرة .

لننظرْ الآن في المفاهيم العامة المشار اليها من خلال تطبيقها على تاريخ الفلسفة ، وهو تطبيقٌ يجعلنا نرى الوجهات الأهم في هذا التاريخ (2) .

ان المسألة الاكثر مباشرة التي تُطرح في هذا الموضوع تتعلق بهذه المفارقة في ظاهرة الفكرة التي جرى تأسيسها ، ونعني كيف يحدث ان تتبلور الفلسفة كظاهرة في الزمن وان يكون لها تاريخ . ان الجواب يتطاول على ميتافيزيقيا الزمان وقد يكون في ذلك استطرادٌ يخرجُنا عن الموضوع اذا ما أشرنا هنا الى شيء آخر سوى اللحظات

(1) في الهامش : تبرير .

التي تهمُّ في الردِّ على السؤ ال .

قلنا سابقاً بشأن ماهية الفكر ان وجوده كان فعله . والطبيعة كما هي كائنة ، لا تكون وتغيراتها بالتالي سوى تكرارات ، ولا تكون حركتها سوى دائرة . وبشكل أدقّ هذا الفعل هو معرفة الذات . انا موجود ، ولكنني لست موجوداً على النحو هذا إلا كجسم حي ، وعلى نحو مباشر ، وكروحٍ لست موجوداً إلا بصفتي عارفاً ذاتي ، اعرف نفسك بنفسك ، هذه الكتابة فوق معبد الإله الذي يعرف ، في دلف ، هي الوصية المطلقة التي تعبّر عن طبيعة الروح . ان الوعي يتضمن جوهرياً واقع انني موجودٌ لذاتي ، انني موضوع لذاتي . وبفضل هذا الحكم المطلق ، وبتمييزي عن نفسي ، يؤكد الروح وجودَهُ(Zum Dasein) ، ويطرح نفسه كشيء خارجي ، ينطرحُ في التخارج ، وهذا الأمرُ هو بالضبط النسق العام ، المميز لوجود الطبيعة ، والحال ، فان أحد جوانب التخارج هو الزمان ، الشكل الذي ينبغي تفسيرُه في فلسفة الطبيعة ، كما في فلسفة الروح المتناهي .

ان هذا الموجود ـ هنا(Dasein) ، هذا الوجود في الزمان ، ليس فقط لحظةً من لحظات الوعي الفردي عموماً التي تكونُ بصفتها هذه لحظةً متناهية جوهرياً ، وانما تكون أيضاً لحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية في عنصر التفكير . صحيح ان الفكرة المنظور اليها وقت الراحة هيْ فكرة لا زمنيّة ، وان تصورها في وقت الراحة معناهُ ادراكُها في صورة الآنيّة الأمر الذي يتكافأ مع الحدس الداخلي للفكرة . غير ان الفكرة ، من حيث هي ملموسة ، كوحدةٍ للاشياء المتنوعة ، كما سبق القولُ ، ليست حدساً في جوهرها ، وانما من حيث هي تمايز بذاته ومن حيث هي تطورٌ بالتالي ، تصلُ بذاتها الى الموجود ـ هنا والى التخارج في عنصر الفكر ، وهكذا تظهر الفلسفة المحض في الفكر كوجودٍ يتقدَّمُ في الزمان . ولكن هذا العنصر الفكري يكونُ مجرَّداً ، إنه نشاطُ وعي فردي . والحال ، ليس الروح فقط وعياً فردياً ، متناهياً ، لكنه موجود أيضاً كروح بذاته شمولي ، ملموس . ان هذه الشمولية الملموسة تتضمن جميع الجوانب والمجالي المتطورة حيث يكون الروح ويصبح موضوعاً لذاته ، وفقاً للفكرة . وعليه فإنّ ادراكها لذاتها في الفكر يكون أيضاً بمثابة

التقدُّم الذي يُحرزُه الواقعُ المتنامي ، الكلي ، إنّه تقدُّمٌ لا يعبرُه فكرُ فردٍ ما ، ولا يمثّله وعيٌ فرديٌ ، وانما هو الروح الكوني ، الشمولي الذي يتجلىّ في التاريخ العام بكل غنى تكوينه . ويحدث في هذا التطور ان شكلاً ، درجةً من الفكرة يعيها شعبٌ ما ، بحيث ان الشعبَ هذا ، الزمان هذا يعبّرُ عن هذا الشكل وحده ، وفيه يتكوَّنُ عالمهُ ويصنعُ شرطَهُ في حين ان الدرجة العليا تتكشّف في عصورٍ لاحقةٍ لدى شعبٍ آخر .

II ـ مفهوم الفلسفة

لا مناص لتاريخ الفلسفة من عرض هذا العلم بالمقارنة مع الزمان والشخصيّات (1) التي اعطتْه اشكاله . هذا العرضُ يستبعدُ التاريخ الخارجي للعصر ويستدعي فقط الطابع العام للشعب والزمان وكذلك الشرط العام (2) . وفي الواقع ، يمثّلُ تاريخُ الفلسفة هذا الطابع وحتى في ذروته . فهي معه على صلة حميمة ، وليس الشكل المحدّدُ لفلسفةٍ حقبةٍ ما ، بذاته ، سوى جانبٍ ، سوى لحظةٍ من الطابع هذا (3) . وبسبب هذه العلاقة ، من المفيد النظر في اتصالها بالظروف التاريخية ، وبالأخص النظر من جهة ثانية فيما هو خاصٌ بها ، ان هذا هو ما ينبغي تصوُّرهُ في استثناء ما يتّصل بها عن كثب .

أ ـ بالتالي ، ليس الشكل المتعيّنُ لفلسفةٍ ما معاصراً فقط لشكيل معيّنٍ من الشعب حيث تظهر ، ولتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية ، لاستعداداته وأعرافه وتقاليده ، لابحاثه وأعماله في الفنون والعلوم ، لدياناته وظروفه العسكرية والخارجية بعامةٍ ، وهو ليس معاصراً فقط لانحطاط الدول التي سادها هذا المبدأ المعينٌ ، ولتكون الدول الجديدة وصعودها حيث وجد مبدأ سامٍ مصدرَهُ وتطورَهُ . لقد صنع الروحُ ونشر مبدأ الدرجة المعيّنة لوعي ذاته ، مراراً في كل غناه المتنوّع . إنه روحٌ غنيٌ ، روح شعبٍ ما ، انه تنظيم ، كاتدرائية تمثل عدداً من القِبَب والمعارض والاعمدة ، من الأروقة والتقسيمات ، وكلّ شيء هو نتاج كلٍ واحدٍ ،

---

(1) في الهامش : ما اتصل بذلك .

(2) في الهامش : الرابط .

(3) في الهامش : طابع .

غايةٍ واحدة . إن الفلسفةَ شكل لهذه الجوانب المتعدِّدة ، انها الزهـرةُ المُثلى ، انهـا مفهوْمُ التكوُّن الكلي ، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجملـه ، وروح العصر القائم كروح مفتكر بذاته esprit qui se pense . ان الـكل المتعـدِّد الاشـكال ينعكسُ في الفلسفة بوصفها بؤ رةً بسيطة ، وبوصفها ذات مفهوم يعرف نفسَهُ .

إن التفلسفَ يستلزم :

أ ـ درجة معينة من الثقافة العقلية . عند ارسطو(1) بدأ التفلسفُ عندما اصبحت الحياة المادية متوفِّرة . فالفلسفة هي نشاط حرٌ ، غيرُ نفعي ، انها حرَّةٌ ، فبعد زوال قلق الحاجة ، تعزِّزُ الروح بذاته ، ترفعهُ وتثبّته ، انها لونٌ من ألوان الاستمتاع ، وهذه الكلمةُ معناها تلك الأفراح والشواغل التي لا تتوقَّفُ على ضروراتٍ خارجية . لقد بذل روحُ شعبٍ ما للخروج من التوحّش الكئيب للحياة الطبيعية البـدائية ، وكذلك للخروج من حالة الاهتمام المُغرِض ـ حيث ان هذا النزوع نحو الفرادة قد استنفده العمل . ويمكنُ القولُ عندما يخرج شعبٌ ما من الحياة الملموسة ، عندما تنفصلُ الطبقاتُ وتتمايز ، انما يقتربُ من نهايته ، فوجودهُ الحي يغدو بالنسبة اليه بلا معنى ، وهو يشعر بالامتعاض ازاءه ، فيهرب منه على صعيد الفكر(2) . لم يعد سقراط وافلاطون يهتمّان بحياة أثينا السياسيّة ، فقد كان افلاطون يسعى الى إقامـة حياة سياسية أفضل لدُن دنيز Denys . وفي روما ، شاعت الفلسفة وكذلك الديانة المسيحية في ظل الأباطرة الرومان في تلك الحقبة من التعاسة الشاملة وتدمير الحياة السياسية . وظهرَ العلمُ والفلسفةُ الحديثان في الحياة الأوروبية ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حينما تقوَّضت الحياة الوسيطة التي كانت قد تعايشت فيها الديانة المسيحية ، الحياة السياسية ، الحياة البورجوازية والحياة الخاصة ، تعايشاً متماهياً .

ب ـ ثم ازف ليس فقط حينُ التفلسف بوجهٍ عام ، بل أزفَ وقت الفلسفة المتعيِّنة لكي تتفتح لدى شعب ما ، وهذا التعيين الملموس (Bestimmtheit) لمكانة الفكر هو التعيين نفسه الذي يخترقُ كل الباقي . ان علاقـة التـاريخ السياسي بالفلسفـة لا

---

(1) Métaphysique, I, II.

(2) Cf. Schiller: L'idéal et la vie.

يمكن ، لهذا السبب ، ان يكون سببا للفلسفة . ان هناك تعييناً وحيداً يخترق كل شيء ويظهر في السياسة كما يظهر في شتى العناصر الأخرى : فهذا شرطٌ مؤتلفٌ بكل اجزائه ومهما تبدَّت شتى جوانبه متعدِّدة ومحتملة فإنها لا تتضمن شيئاً يمكنُه ان يكون متناقضاً معها ، وانما يقع على كاهل فلسفة التاريخ ان تظهر كيف يعبّرُ روح عصرٍ ما عن واقعه الخاص وعن مصير هذا الواقع في التاريخ حسب مبدأه . ـ والحال ، إن ما يعنينا هي فقط الأشكالُ التي تعبّر عن مبدأ الروح في عنصر روحي (geistig) متقاربٍ مع الفلسفة .

ويقتربُ اكثرَ من تاريخ الفلسفة ، جزئياً حسب موضوعه ، تاريخُ العلوم الأخرى والثقافة ، لا سيا تاريخ الفن والدين اللذين يجمع بينهما من جهةٍ التمثّل والفكر ، ومن جهة ثانيةٍ التمثلات ، الموضوعات والافكار العامة حول هذه المواضيع العامة . وفيما يتعلّقُ بـ العلوم الخاصة تتكوّنُ عناصرُها من الفلسفة والمعرفة والفكر : ولكن موضوعاتها المباشرة هي المواضيع المتناهية والظاهرة . ان مجموعة هذه المعارف تطردنفسهابنفسهامن الفلسفةالتي لا تهتمُّ بهذه المادة ولا بهذا الشكل . ولكن اذا كانت من العلوم النظاميّة ، المتضمّنة مبادىء عامة وقوانين ، واذا انطلقت من ذلك ، فإنها تنحصرُ في دائرة مواضيع ضيّقة . ويجري تخمينُ الاسباب الأخيرة ، وكذلك تخمين المواضيع نفسها ، بكون الاختبار الخارجي أو مشاعر القلب ، كالحس الطبيعي او المكتسب بالحق والواجب ، تشكّلُ المصدرَ الذي تستخرج منه . إن منهجها يفترضُ عامةً وجود المنطق ، تعيينات الفكر ومبادئه .

ان اشكال الفكر ، وجهات النظر والمباديء التي يحسَبُ حسابُها في العلوم والتي تشكّلُ سند مادتها في المُقام الأخير ، ليست خاصةً بها وانما هي مشتركة مع حضارةِ عصرٍ ما وشعب ما . وهذه الحضارة تكمنُ بوجهٍ عام في التمثلات والغايات العامة ، في امتداد قوى الروح المتعيّنة ، التي توجّهُ الوعي والحياة . إن وعيَنا يُلِمُّ بهذه التمثّلات ، يتقبّلها كتعييناتٍ أخيرة ، ويسيرُ متّخذاً منها ارتباطاته التوجيهية . لكنّه لا يعرفُها ولا يجعل منها موضوعات تناقضاته واهتمامه . واليكم مثالاً مجرّداً عن ذلك ، ان كل وعي يملك التعيين المجرَّد تماماً : الوجود واستعمالُه . تكون الشمس

في السماء . يكون هذا العنب ناضجاً ، وهكذا الى اللانهاية ، وان الثقافة الأرفع تنتقل الى علاقة العلّة بالمعلول ، علاقة القوة بظهورها ، ان كل معرفتها وكل تمثّلها تخترقه وتسودُه هذه الميتافيزيقيا ، إنها الشبكة التي تحتوي كل المادة الملموسة التي تشغلها في نشاطها . بيد أنَّ هذا النسيج وعقدَهُ يغوصُ في عمق المادة(Stoff) ، في الطبقات العديدة ، من وعينا المشترك . هذه المادة تحتوي على مصالحنا وأغراضنا المعروفة التي هي أمام عيوننا ولا تُجتلب هذه الخطوط العامة الى السطح ، ولا تشكل بذاتها مواضيع لتفكيرنا .

أما مع الفن ولا سيما مع الدين فالأمرُ معكوسٌ اذ يجمع الفلسفة بهما المواضيعُ العامةُ تماماً . فهي الوسائلِ التي تجعلُ الفكرة العليا حيَّةً أمام الوعي غير الفلسفي أي الحسي ، الحدسي ، التمثلي ، وفي الزمان ، مع تقدم الثقافة ، تسبقُ الظاهرةُ تجليّ الفلسفة ، لهذا ينبغي ذكر هذه العلاقة وربط هذا التعيين ببداية تاريخ الفلسفة ، لانه ينبغي بالضبط تبيان المدى الذي يجب فيه استبعاد العنصر الديني وعدم البدء منه .

من المؤكّد ان الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثّلها جوهر العالم ، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الانسان بهذا الموضوع. هنا يكون الوجودُ المطلقُ موضوعاً لوعي الشعوب ، واذا درسنا على نحوٍ أدقّ هذه الموضوعية ، يكون هذا الموضوعُ في نظرها هو الآخر(das Andre) ، الماوراء البعيد ، الخيِّر أو المرعب والمعادي . ففي الصلاة والعبادة ، يستبعد الانسانُ هذا التعارضَ ويرتفعُ الى وعي الوحدة مع جوهره ، الى الاحساس بالنعمة الالهية وثقته فيها . واذا تمثّلنا ، شيمة الأغريق مثلاً ، هذا الوجود كوجود خيرّ بذاته ولذاته ، فإن العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة . والحال فإن الوجود هذا هو بعامةٍالعقل الكائن بذاته ولذاته ، المادة الشمولية الملموسة ، الروح الذي يكمنُ مرتكزه(Urgrund) موضوعياً في الوعي ؛ اذن في ذلك تمثّلٌ للوعي حيث لا توجد العقلانية (Vernünftigkeit) بعامةٍ فحسب ، وإنما حيث أيضاً العقلانية الشمولية ، اللامتناهية . (استذكرنا اعلاهُ كيف ينبغي ، شيمة الفلسفة ، ان نفهم الدين أولاً ، أي انه يجب ادراكه والاعتراف به كمعقول ، لانه من صنع العقل الذي يتجلىً

وهو عملُه الأسمى ، المعقول الأعلى . من الخُلف الظن ان رهباناً تخيلوا ديناًلأجل الشعب على سبيل المداهنة والمصلحة ؛ كذلك من السطحية والبلاهـة ان نرى في الدين بدعةً خادعةً ، وهماً . غالباً ما أسيء استعمالُ الـدين ، وهـذا امـكان هو حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين ، ولكن بما أنّه دينٌ من المحتمل جداً ان يتراخى هنا وهناك ويجري وراء هذا الانقياد الخارجي ، ولكن الدين هو الذي يقف بثباتٍ في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها ، مشكّلاً المنطقـة التـي ترتفـع فوقها . ان منطقة الروح هذه هي بالحري محرابُ الحقيقة بالذات ، المحراب الذي زالت عنه أوهام العالم الملموس ، التمثّلات والأهداف المحـدودة ، مجـال الـرأي والارادة الاعتباطية . صحيحح تماماً اننا معتادون على التفريق القائم بـين التعليم والشريعة ، بين العمل المفتعل وابتكار الناس ، بمعنى ان هذه التسمية الأخيرة تدلّ على ما يضرب جذوره ، كظاهرة ، في الوعـي ، العقـل او ارادة الانسـان ، ومـا يتعارض مع العلم المتعلق بالله والامور الالهيّة . ويمكن أيضاً دفع هذا التعـارض وهذا الخفض للانساني قُدُماً ، لان هناك تعليماً يدعو الى التأمل في حكمـة الله في الطبيعة ، وبالتالي تُمدح الشجـرة في عظمتهـا وبذارهـا[1] وغنـاء العصافـير ، قوة الحيوانات واقتصادها بوصفها من صنيع الألوهة : كذلك تذكر حكمة الله وطيبتـه وعدله فيما يتعلّق بالامور البشرية ، ولا تذكر اطلاقاً بخصوص الاجراءات والقوانين ولا بخصوص الاعمال وسير العالم التي انتجتها الارادة ، بل تذكر بصدد المصائر البشريّة ، نعني بصدد ما هو خارج المعرفة والارادة الحرة وما هو محتمل في المقابل ، بحيث ان هذا الجانب الخارجي والمحتمل يعتبر جوهرياً من حيث اسهام الله فيه ، لكن الجوهر الذي يكون مصدره ارادة البشر ووعيهم انما يعتبر كعمل للانسان . ان توافق الظروف ، الشروط ، الأحداث الخارجية مع غايات الانسان هو دون ريب شيء أرفع ، ولكن فقط لانها غايات بشرية وليست غايات طبيعية ، شيمـة حياةِ عُصفور يجدُ مرعاهُ . الخ . هي التي يجري اعتبار هذا التوافق فيها . لكن اذا رأينا السمو في كون الله هو ربّ الطبيعة ، فما هي اذن الارادة الحرّة ؟ الا يهيمـن على

(1) Gellert : الشجرة في عظمتها والبذار يصيحـان : خلقني الله ـ كريستيان جيلير ، كاتب خرافات واخلاقيات مشهور جداً (1715-1769) ـ ملاحظة المترجم .

الروح او بالحري، بما انه هو روح بذاته اليس هو الرّب في ملكوت الروح(im geistigen) ، والرّب الذي يسودُ على او في هذا الملكوت أليس أعلى من الربّ الذي يسودُ على الطبيعة أو فيها ؟ لكنّ تقديس الله في مواضيع الطبيعة ، في الأشجار والحيوانات مقابل الانسان ، الا يبعدنا كثيراً عن ديانة قدامى المصريين الذي وعوا الألوهة في الطيور المائية (ابو منجل ibis) والقطط والكلاب ، او عن بؤس هنادكة الماضي واليوم الذين لا يزالون يقدسون الابقار والقردة كما الآلهة ، آخذين على عاتقهم تغذيتها في حين انهم يتركون البشر يموتون جوعاً ؟ وحتى انه يعتبر من الهرطقة ، وخرق المقدّسات انقاذهم من هذا الموت بذبح هذه الحيوانات او باعطائهم علفها .
بهذا الصدد يقول المسيح قولاً مختلفاً ، (متّى ، 71, 26-30) : « انظروا الى طيور السماء . انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن وابوكم السماوي يقوتها . الستم انتم بالحريّ افضل منها . . . فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التنّور يُلبسُه الله هكذا، أفليسَ بالحري جداً ان يُلبسكم» ان امتياز الانسان ، صورة الله ، الذي يميّزهُ من الحيوان والنبات هو بدون شك امتياز ممنوح بذاته ولذاته ، والحال فإننا حين نطرح السؤال اين يمكنُ البحث عن الالهي وادراكه انما نشير بالعبارات التي ذكرنا ليس الى الأمثل وانما الى ما هو ادنى (1) . لاجل معرفة الله ، هناك سبب آخر يجعل المسيح لا يؤسس هذه المعرفة والايمان به على الاعجاب بالكائنات الطبيعية ولا يؤسسهما على الدهشة التي قد توحيها السلطة المزعومة على الكائنات هذه ، على الاشارات والمعجزات ، وانما يؤسسهما على شهادة الروح .

يبدو ان هذا العنصر العقلاني بوصفه مضموناً أساسياً للدين يمكن استخلاصه منه ، يمكن اخراجُه وعرضُه كتتمة تاريخية للفلسفات . لكن الشكل الذي يتخذه هذا المضمون في الدين ، مختلفٌ عن الشكل الذي يرتديه في الفلسفة ، لهذا فان تاريخاً للفلسفة يمتاز ضرورةً عن تاريخ للدين . كم بينهما من القرابة والمودّة ، فمن التقاليد القديمة عرضُ فلسفة فارسية ، وفلسفة هندوكية . الخ . وهي عادة لا تزال

---

(1) في الهامش : شهادة .

سارية جزئياً في تواريخ كاملة للفلسفة . وهناك أيضاً خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس Pythagore ، مثلاً ، قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر ، ذلك بجد قديم لتلك الشعوب ، بجد الحكمة المفهومة على انها تتضمّن الفلسفة أيضاً . يضاف الى ذلك ان تمثلات وعبادات آسيا الصغرى التي تغلغلت في الغرب ايامَ الامبراطورية الرومانيَّة ، اطلق عليها اسم الفلسفة الشرقيَّة . فاذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين ، فان الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وان كان المضمون يرتدي فيهما شكل الفلسفة . نظراً لان هذه الأفكار شائعةٌ ، سيكون من المناسب لاجل تعيين حدٍ خاص بعلاقة تاريخ الفلسفة بالمفاهيم الدينية ، ان نسجّل بعض الملاحظات الدقيقة حول الشكل الذي يميّز المفاهيم الدينية من المقترحات والقضايا الفلسفيّة .

والحال ، فان الشكل الذي يجعل للموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصةٍ الى الفلسفة ، هو شكلُ الفكر ، شكل العام بالذات . في الدين ، يكيّفُ الفنُّ هذا المضمونَ مع الحدس الخارجي المباشر ، ثم مع التمثُّل والحساسيّة . ان الدلالة تخاطب النفس العاقلة l'âme pensive ، فهي شهادة الروح التي تحتوي على هذا المضمون . ولجعل الأمر هذا أبينَ لا بد من التذكير بالفرق القائم بين ما نحنُ عليه ، بين ما نملك ، والمعرفة التي نملك عن ذلك ، اي التي نملكُها كموضوع . هذا الفرق هو النقطة المتناهية الأهمية التي يتعلق الأمر بها وحدها في ثقافة الشعوب والأفراد ، وهو الذي برز اعلاه كفرق في التطور والنمو . اننا بشر ونملك عقلاً : وما هو بعامةٍ معقولٌ يجد صدىً لدينا ، في شعورنا ، في نفسنا وقلبنا وفي ذاتيتنا بصورة عامةٍ . ان هذا الصدى ، هذه الحركة المتعيّنة التي بواسطتها ينتسب المضمونُ الينا بوجه عام ، هو صدانا ، وان جملةَ التعيينات التي يتضمّنها تتمركز وتنمو في هذا البطون ـ انها حياةٌ غامضةٌ للروح بذاته ، في الجوهرية Substantialité الشموليّة . ان المضمون يتماهى على هذا النحو تماهياً فورياً مع اليقين البسيط ، المجرّد ، يقيننا بذاتنا ، ومع وعينا لذاتنا . لكن الروح ، لانه روح هو في الوقت نفسه وعي بشكل رئيسي . ان التركيز المنغلق في بساطة الأنا (Selbst) يجب ان

يتموضع Objectiver لاجل ذاته وان يبلغ المعرفة . ويكمن الفرق برمّته في نوع ، في طريقة هذه الموضوعية ، وبالتالي في نوع الوعي وطريقته . ان هذه الطريقة تنطلقُ من التعبير البسيط عن الاحساس الغامض (Dumpf) حتى عمّا هو أكثر موضوعيةً ، الشكل الموضوعي بذاته ولذاته ، الفكر . ان الموضوعيّة الأبسط ، الاكثر صوريّة ، هي التعبير والتسمية بالنسبة الى هذا الشعور ، وهي الاستعداد بالنسبة اليه ، الذي يسمى تقبُّلاً ، صلاةً ، الخ . فلنصلّ ، لنكُن متقبّلين الخ . يستذكر هذا الشعور فقط . لنفتكر بالله ، مثلاً ، تعني اكثر ، تُعبِّر عن المضمون المطلق ، الفهمي لهذا الشعور الجوهري ، عن هذا الموضوع المتميِّز عن الشعور ، بوصفه حركة ذاتية ، واعية لذاتها ، اوهو أيضاً المضمون المتميّز لهذه الحركة بوصفها شكلاً . غير أنَّ هذا الموضوع ، وان كان يتضمن بذاته كل المضمون الجوهري ، لم يتطوّر بعدُ كفايةً ولم يزل بكامله غير متعينٍ . والحال ، فإن إنماء هذا المضمون ، واكتناه الشروط الصادرة عنه ، والتعبير عنها وجعلها واعيةً ، انما هو اصلُ الدين وولادته وتنزيلُهُ . وان الشكل الذي به يكتسبُ هذا المضمونُ المتنامي الموضوعية أولاً ، انما هو شكلُ الحدس المباشر ، التمثل الملموس ، او تمثل أدقّ مستخلص من الظواهر والشروط الطبيعية ، المادية او الروحيّة(geistih) . ان الفن هو وسيط هذا الوعي حين يمنح القوة والمتانة للمظهر التخييلي الذي ترتديه الموضوعيةُ وهي تعبُر الحساسية ، ان الحجر القدسي غير المتشكّل ، المكان البسيط او اي شيء يسمح باديء الأمر لحاجة الموضوعية الى التعلّق ، انما يتلقى من الفن شكله وسماته ، يتلقى منه تعييناً ملموساً ، مضموناً أدقّ يمكنُ ان يُعرف وينوجد من الآن فصاعداً كموضوعٍ للوعي . وهكذا صار الوعيُ معلّم الشعوب ، كما هو الحال مثلاً لدى هوميروس وهزيود اللذين صنعا للاغريق سفر آلهتهم Théogonie (1) ، واللذين بواسطتهما ارتفعت التمثلات والتقاليد المبهمة ، المحفوظة او المكتشفة حيثما كان ، المتطابقة مع روح شعبهما الى مطاف صور وتمثلات متعيّنة ، فجرى تحديدُها على هذا النحو . ليس الفنُّ هنا هو الذي يعاود انتاج المضمون لديانة متطورة ، مكتملة من حيث الافكار والتمثلات والعبارات ، في الحجر ، على القماشة او بالكلمات ،

(1) Hérodote, II, LIII.

كما يفعل فنُ العصر الحديث الذي حين يعالج مواضيع دينية او تاريخية ، وحين يرتّب تمثلات وافكاراً موجودة سابقة ، انما يعبّر بموجب فكرته الخاصة ، عن المضمون ، المعبّر عنه سابقاً تعبيراً كاملاً على منواله . إن وعي هذا الدين هو حصيلة التخييل المفتكر او الفكر الذي يُفهم فقط بواسطة عضو التخيُّل والذي يجدُ تعبيره في إبداع الخيال[1] . فمهما تكشّف في الدين الحقيقي ويتكشّف الفكر اللامتناهي ، الروح المطلق ، فإن الوعاء الذي يتجلّ فيه هو القلب ، الوعي التمثّلي وادراك المتناهي . وبوجه عام ، لا يخاطبُ الدينُ كل نوعٍ ثقافي فحسب ـ فقد بُشرٌ الفقراء بالأناجيل ـ وانما يفترض به كدين ان يتوجّه صراحةً الى القلب والنفس ، وان يتغلغل في فلك الذاتية وكذلك في مجال التمثّل المتناهي . ففي الوعي الذي يدرك والذي يتأمل في ادراكاته ، لا يملك [الانسان] ، بطبيعته ، لكي ينظر في شروط المطلق سوى شروط متناهية يمكنها وحدها ان تفيده ـ سواء بالمعنى الحقيقي او حتى بالمعنى الرمزي ـ لاكتناه طبيعة اللامتناهي وشروطه هذه ، وللافصاح عنها .

ففي الدين ، بوصفه التزيل الأقرب والمباشر من الله ، وحده شكل النوع التمثّلي والفكر المتناهي التأملي لا يستطيع ان يكون الشكل الذي يُعزى اليه الموجود هنا في الوعي فحسب ، وانما يجب ان يظهر في هذا الشكل ، لانه هو الوحيد الذي يمكن ان يتضمّنه الوعي الديني . ولكي نجعل هذا الأمر اشد وضوحاً ، لا مناص من القول ما هو معنى الفهم . لهذا ، كما سبقت الملاحظة آنفاً ، يكون المرتكز الجوهري للمضمون ضرورياً ، وهو حين يعرض نفسه أمام الروح كجوهره المطلق انما يبلغ قصدَهُ الباطني ، فيلقى فيه صدىً ويتلقى منه الشهادة .

إن في ذلك الشرط الأول المطلق للفهم ، فما لا يوجد فيه بذاته لا يمكنه التغلغل فيه ، لا يمكنه الوجود لاجله ، ـ ان المقصود بقولنا هو المضمونُ الذي يكون لا متناهياً وخالداً . لان الجوهري بوصفه لا متناهياً هو بكل وضوح الذي لا يحدُّه حدٌ فيما ينتسب اليه ، وإلاّ فانه سيكونُ محصوراً فلا يكون الجوهر حقاً ؛ لهذا فان الروح

(1) في الهامش : ليس الغلاف(Hülle) اولاً ـ ليس بصورة مجردة لذاتها من ذي قبل .

ليس بذاته ما هو مُتناهٍ ، خارجي ؛ لان ما هو متناهٍ وخارجي لا يعودُ ما هو في ذاته ، بل ما هو بالنسبة الى شيء آخر ، ما هو داخلٌ في علاقة . ومن جهة ثانية ، بما انه يلزم للحقيقي والخالد ان يُعرفا ، نعني أنْ يتغلغلا في الوعي المتناهي ، ان يكونا لأجل الروح ، هذا الروح الذي يكون كل شيء بالنسبة اليه اولاً ، متناهياً ، فيكمن نوعُ وعيه في تمثلات وصور الاشياء والعلاقات المتناهية . وتعتبر هذه الصور شائعة وعادية في نظر الوعي : وهذا هو الشرط العام للمتناهي ، الشرط الذي تم استيعابُه واستعمالُه كوسيلة (Medium) عامة لتمثّله ؛ وكل ما يبلغه يجب اجتلابُه اليه ، لكي يتمكن من امتلاكه فيه ومن التعرّف فيه الى ذاته (1) . فاذا حصلت له حقيقة في صورةٍ أخرى ، فمعنى ذلك ان هذه الصورة غريبة عنه ، اي ان المضمونَ ليس لها . ان هذا الشرط الثاني للمعقوليّة Intelligibilité هو بشكل اساسي الشرط الذي تتعلّقُ به ظاهرةُ الفهم واللافهم ، لان ما يأتي أولاً ، اتحاد الجوهر مع ذاته ، يتمُّ بلاوعي ، على نحوٍ فطريٍ ، لانه بوصفه هو الجوهر ، فان النشاط اللامتناهي والمحض لا يكون متعسرّاً في مواجهة الوعي . لكن الجانب الآخر يخص وجود المضمون هنا ، نعني وجوده في الوعي ؛ واذا كان ينبغي أو لا ينبغي لشيء ما ان يكون مفهوماً ، واذا كان ينبغي للوعي ان يمتلك مضموناً لنفسه ، وان يجد نفسه واليها يتعرّفُ فيما هو موضوعٌ لها ، فإن من شروط ذلك ان يحدث الشيء أمام الوعي في صورة ميتافيزيقيّته المألوفة : لان علاقاته العادية تشكل ميتافيزيقيّته ، فهي الشبكة التي تمرّ في كل حدوسه وتمثلاته الخاصة وذلك فقط بوصفها متضمّنةً فيه وبوصفها عارفةً لها . إنها الجهاز العقلي الذي تستقبل النفس بواسطته مضموناً ، والمعنى الذي بواسطته يكتسب الشيء معنى ويكون له معنىً بالنسبة الى الفكر . حتى يكون شيء ما معقولاً لديه ، أو كما يقال أيضاً ، مفهوماً ، فلا بد له من العودة الى ميتافيزيقيّته ، الى جهاز نفسه (Gemüt) ؛ وبهذا الثمن يكون متطابقاً مع إحساسه . إن الادراك شيمةَ الاحساس (Sinn) يعبّر عن الوجهين اللذين اشرنا اليهما : ان ادراك انسانٍ ما او شيء ما او أيضاً احساسه يشكّلُ قوامَهُ (Gehalt) ،

---

(1) انّ ما سيلي موجود في الجزء الثاني من الأعمال اللاحقة الذي يتضمن مخطوطات in. f. (وما سبق متضمّن في in- 40) . لقد أشار هيغل بنفسه الى ذلك . الا ان المقطع مفقودٌ في الطبعة القديمة .

هيئته ومضمونه الموضوعي : لكن العقل(Verstand) الذي احيطُ به أو الذي املكهُ عن شيء ما او المعنى الذي يحمله هذا بالنسبة اليّ - (انني املكُ عقلَ شيءٍ ما او ان لهذا معنىً عندي) - انما يتعلّقُ بالشكل الذي يرتديه بالنسبة اليّ ، يتعلق بالميتافيزيقيا التي تحيطُ به، سواء كانت هذه الميتافيزيقيا خاصة ام لا بتمثّلي . وعليه ، فإنه شيئاً ما بات معقولاً بمثالٍ مأخوذٍ من الوسط العادي لشروط الحياة ، مأخوذ من حالة ملموسة تظهر في مظهر المطلوب إفهامه بحيث لا تغدو الحالة المختارة رمزاً او مَثَلاً . وبوجه عام يكون معقولاً ما هو معروف سابقاً بشكل مشترَك ؛ وهكذا نسمع القول في خطبة رجل كنسي انها خطبة ميسورة الفهم عندما يتألف خطابُه من آيات توراتية شائعة من تعاليم أخرى معروفة أيضاً في الكتاب الديني . صحيح ان هذه المعقولية المتوقّفة على معرفة الشيء لا تستندُ الى اية ميتافيزيقيا ، ولكنّ ترتيباً معيّناً للروح يفترض اولاً المعقولية المأخوذة من الحالة الملموسة للوعي الحسي المشترك . إننا نجد ميتافيزيقيا أكثر تشكلاً وتكوناً في التاريخ البراغماتيكي ، مثلاً ، الذي يسعى لجمع الاحداث في مسلسل من الاسباب والمسبّبات ، من العلل والنتائج (1) ؛ ان الاسباب ، العلل ، الشروط ، الظروف ، هذه كلها تجعلُ الحدث معقولاً . كذلك نفترض ان تاريخ شيء ما يجعلنا نفهمه أولاً ، وان هذا الفهم الأوّلي ، لو علمنا كيف تم في الماضي ولو ادركنا على نحو أفضل كيف علمنا ، لجعلنا نمضي الى الأبعد ، الى كيف كان ذلك من قبل ، ومن قبل ، وأيضاً من قبل ، الخ ، كذلك يحدث ان يعتقد الفقهاء انه يجب علينا ان نعتبر انه من صميم فهم الشيء المعني ، اذا كان بمستطاعهم القول كيف كان ذلك سابقاً . وفيما يتعلّق بالدين استطاعت ميتافيزيقيا بسيطة تقريباً بساطة الدين أن تجعل في حين من الدهر كل شيء ميسوراً على الافهام . وحين يُعلن بين بطلان بعض التجريدات العامة ، شيمة الوحدة ، حب الناس ، قوانين الطبيعة والأفكار الدينية من هذا النوع ، فإننا نملك لشرح ظهورها بين الناس ، النحو الذي يوصل الى فكرة باطلة ، مثال ذلك الكذب ، الحماس ، الشراهة وامور أخرى من هذا النوع medii termini ؛ وحين نعرضُ الدينَ كأنه عملٌ من اهواء الرهبان وخداعهم ، تغدو القضية مفهومةً على هذا النحو ومعقولة .

---

(1) في الهامش : امثلة تنهان Tennemann - المقلوبة . (راجع جول تنهان الملحق ، ص : 33)

إن هذا الحدّ الأوسط ، شرط معقولية المضمون المطلق أو بمعنى آخر شرط ما يشكّل وجوده ، انما يربطها بالوعي الذاتي . فهذا الحد الأوسط او الشكل الذي يوجد فيه المضمون المطلق للدين ، هو الحد الذي تمتاز به الفلسفة عن الدين . ان العقل الخالد ، الكلمة المتجلية (اللوغوس) المفصحة عن نفسها ، المتنزّلة ، انما يتنزّل على الروح(Genüt) والتمثل ويتنزّل بهذه الصورة فقط على النفس والتمثل ، على الوعي الذي يحسُّ ويفتكر بذكاءٍ في المضمون . اما التأمل اللاحق ، الاكثر تجريداً ، فيبدأ باعتبار هذا التكوين وهذا النوع الوجودي بمثابة غلافٍ قد تتخفّى الحقيقة تحته وتسعى جهدها لكي تنتزع عن المضمون الداخلي هذا الغلاف ، ولكي تستخرج الحقيقة عاريةً وخالصةً كأنها حقيقة بذاتها ولذاتها . وبالتالي ، فإن التأمل العقلي يعتبر الشروط المتناهية للحدس الملموس وللتمثّل كأنها غير متطابقة مع المضمون الشمولي اللامتناهي ،فاصطنع لنفسه فكرةً مع تعيينات اعلى مما هي عليه هذه الأشكال . فتبين أولاً أن التجسيم هو الذي يجده التأملُ متناقضاً مع فكرته . ذلك ان تعارض الفلسفة مع التمثلات الشعبية المزعومة للميثولوجيّات وصراعها ضدها ، هما ظاهرة قديمة . ومثال ذلك ان اكزينوفان Xénophane كان يقول لو كان للأسود والثيران أيادٍ لتقومَ بأعمالٍ فنية مثل البشر ، فانها كانت تصف الآلهة وتجسّمُها وفقاً لصورتها الخاصة . ويقف مثل افلاطون لاحقاً وموسى ومن قبله الانبياء عامةً ، مستنداً الى دين أعمق ، ضد هوميروس وهزيود لانهما نسبا للآلهة ما يصح ان ينسب للبشر ، معتبرين ذلك خزياً وعاراً :

[بيت شعر باليونانية ، الأصل ، ص55] (1)

والحال ان ما عجز عن الاتيان به الاسود والثيران ، اتى به الناسُ الذين ، شيمة المناذكة والمصريين ، وضعوا وعيهم في الحيوانية . ثم وضعوه في الشمس والكواكب وفي الأشياء الأدنى أيضاً ـ وهذا ما ينفرد به المناذكة بشكل خاص ـ ، في التشكيلات الأكثر تغضُّناً والأشدّ حزناً التي ينتجها خيال مغامر وبائس . غير ان التجسيمة تتضمّن فوراً مقياساً معيناً ؛ ولكن صوراً من هذا النوع يبدو انها لا مضمون لها معيّناً

(1) مقطع من اكزنوفان في Sextus Enpivias ، طبعة مونشيان . Adv. math. IX, 193

سوى الجنون ؛فالمضمون بالنسبة الى عقلٍ كهذا لا يمكنه الا ان يكونَ فقيراً جداً .

وبينما جرت العودة بالضرورة في هذه الأيام الأخيرة ، الى عدم رؤ ية شيءٍ آخر سوى الخطأ والبطلان في الميثولوجيات وهذه الاجزاء من الدين التي تتعلّقُ بالتمثّل ، فقد ترسّخ الايمانُ في العقل رسوخاً كافياً لكي نفتكر ، طالما ان البشر ، الأمم ، هم الذين يضعون وعيهم المطلق في هذه الصور والتمثّلات ، بانه ينبغي الا يوجد فيها سوى نفي هذا المضمون فحسب ، وانما يجب ان ينوجد فيها أيضاً ، وبشكل جوهري شيءٌ من الايجابيّة ؛ هكذا جرى اعتبار التناهي ومن ثم العنصر المغامر واللامحدود في وقتٍ مبكر كغلافٍ يخفي مضموناً واقعياً . من هذه الزاوية ، يغدو بلا أهمية التفكير بأنّ هذا الغلاف قد استعمل لقصدٍ معينٍ من جانب الرهبان وعلماء الدين ، وايضاً لاي قصد جرى استعماله . من جهة ثانية ، ربما لا يمتد هذا الفحص ولا يشمل سوى الميدان التاريخي ، ولكن حتى وان نجحنا في رسمٍ تاريخي لبعض الحالات حيث يمكن للتمثل ان يكون كشفاً لاصلٍ مقصديٍ ، فان الأمر يكون على هذا المنوال عموماً كما جرى تبيان ذلك ـ وهذا يمكن البرهانُ عليه تاريخياً بالحريّ ـ بأنّ الحقيقة التي تتكشّف لم تتمكن من الظهور إلا بواسطة التمثل ، الصورة ، الخ(1) . في حين أن العنصر الآخر ، عنصر الفكر ، لم يكن قد وضع بعد وهُيء ليكون ارضاً صالحة لاستقبال هذا المضمون ، ومن جهة ثانية ليس توجّه الدين من حيث هو دين هو الذي جعل لمضمونه هذا العنصر كمرتكز(Boden) لظاهرته . صحيح ان الفلاسفة استعملوا أيضاً شكل الأسطورة لكي يتمثّلوا قضاياهم الفلسفيّة ويجعلوها أكثر تفتّحاً أمام العقل والخيال ؛ كذلك غالباً ما نسمع من يقدّر ويحسبّ افلاطون لهذا السبب(2) كما لو أنّ عبقريته كانت قد تعاظمت به ، فازدادت من جرّاء ذلك، وصارت شيئاً أرفع مما يمكن ان يكونه الفلاسفة عادةً،ولم يقم به هو نفسه في اعمال أخرى ، مثلاً في كتابه Parménide المجرّد والجاف . ولا شيء يدهشُ في كون افلاطون محبوباً بشكل خاص بسبب اساطيره ، لان هذا الشكل يساعد على

---

(1) في الهامش : افلاطون ، ارسطو ، البتّلو ون الأحرار .

(2) في الهامش : أساطير افلاطون .

اكتناه أيسر للفكرة العامة ، وعلى جعلها مألوفةً اكثر ، وهي مغلّفة بهذه الزينة ولكن ليست اساطيره قطعاً هي التي جعلت افلاطون فيلسوفاً ؛ فبعد ما ترسّخت الفكرة ترسخاً كافياً لكي تصبح قادرة على الوجود في عنصرها الخاص ، باتت هذه الصورة زينة غير مفيدة يمكن بلا ريب استقبالها باستحسان ، ولكنها لا تستطيع من جهة أخرى ان تجعل العلم يتقدّم ، ولا اهمية تذكر لهذا الاهتمام الخارجي سوى جرّ هذا الشخص او ذاك الى التفلسف . ومن جهة ثانية ، وباستمرار يقابلُ هذا الاهتمام المزعوم إجحافٌ معينّ . وعليه يمكنُ القول ان طريقة التفلسف هذه بالاسطورة يمكنها توليد القول بان الاساطير من الفلسفة ، ومن جهة ثانية إن هذا المنهج يجعل من الممكن إخفاء العجز والرعونة اللذين نشعر بهما لدى تقديم المضمون المهمّ ، في صورة فكرية ، وهو شكل الفلسفة الوحيد ، ولدى اعطائه تعييناً حقاً . والحال ، فإن افلاطون لم يُرِدْ كشفَ الغطاءِ عن مقترحاته ، التي كان في المقابل قد اعلن عنها من قبلُ في صورة فلسفية اكثر ، بواسطة الأساطير ، لكنه سعى لجعلها بذلك أوضح وأيسر على التمثل . فمن الخطأ الكلام على اساطير ، رموز وبالأخص بوصفها أغطيةً تخفي الحقيقة . وانما بالحريّ القول ان الاساطير والرموز والشروط المتناهية عموماً التي تعبّر عن الحقيقة تعي التي بموجبها ينبغي للحقيقة ان تعبّر عن نفسها اي ان تتكشف . في بعض الحالات الخاصة يمكن البرهان على ان الرموز والصور الأخرى من هذا النوع جرى استعمالها على سبيل الألغاز ليجعل من مضمونها سراً يصعبُ اختراقه (1) . وبالامكان ان نفترض هذا القصد فيما يختصُّ برموز الماسونيّة واساطيرها ؛ ولكن لا داعي في هذا المجال لاتّهامها ظلماً عندما نكون مقتنعين ، ونحن لا نعلم شيئاً خاصاً جداً ، بانها لا ترمز الى اي شيء بالتالي . وسوف نقتنعُ بسهولةٍ انها لا تملك ، ولا يوجد لديها شيء احتياطي فعلاً من الحكمة والعلم او المعرفة الخاصة ، لا يوجد عندها شيء من حكمة لا يمكن ايجادها في كل مكان ، اذا نظرنا الى الكتابات الصادرة عنها مباشرةً ، وكذلك الكتابات التي ينتجها اصدقاؤها وارباَبُها في أي فرع من فروع العلوم والمعارف ؛ فلا يوجد فيها شيءٌ يتخطّى حد

---

(1) في الهامش : الماسونيّة . . الأسرار

الثقافة العامة المألوفة والمعارف الرائجة . واذا اردنا الاعتقاد في إمكان الحفاظ على الحكمة كشيء ما موضوع في الجيب فنتلقى منه ما يلزم بواسطة هذا الجيب الذي يستخرج منه المرء آراءه في الحياة المألوفة والعلم السائد ، فاننا لا ندرك فيما تكمنُ لطبيعة المقترح الفلسفي ، الحقيقة العلمية ، والطريقة العامة في التفكير والمعرفة ـ فليس المقصودُ هنا سوى ذلك ، ليس المقصود معارف تاريخية ، ولا معارف الخصائص بوجو عام ؛ لان هذه وعددها لا يتناهى يمكن ان نجعل منها أسراراً ، وعلى قدر ما ينعدم الاهتمام في معرفتها يغدو هذا الاهتمام ثانوياً جداً . وان الاعتقاد في الامكان هذا او بالحريّ في وسيلة الفصل بين نظرة عامة ومضمونها ، التي يملكها الفاعل ، نظراً لكونها عامةً بذاتها وفي مقدرتها ، فتسترعي انتباهه جيداً ، وان الرغبة في فصلها عن تجليات الباقي من حياتها ومن وجودها الروحي الملموس ، يكون مثيراً للضحك أيضاً شيمةَ الاعتقاد في وسيلة خليقة بفصل النور عن إشراقته ، او القدرة على امتلاك نار لا تدفّىء [1]. فنرى انه غالباً ما ينسَبُ أيضاً الى اسرار القدماء الحرارة الكامنة في حكمةٍ ومعرفةٍ خاصتين ؛ واننا نعلم ان كل المواطنين في اثينا كانوا يدرّبون على اسرار اليزيوسEleusis ؛ ولم يكن سقراط قد قُبل في ذلك المضمار ، ومع ذلك نرى كم كان معتبراً في نظر مواطنيه وجميع اولئك الذين كانوا يعاشرونه ، على الرغم من تدربهم على تلك الأسرار ، فكانوا منه يتعلّمون مجدداً ، وينظرون الى ما كانوا يتعلّمونه منه ، كأنه وحده المعرفة الجديرة بالاعتبار ، كأنه ثروةُ حياتهم .

والحال ، عندما يتعلّقُ الأمر بالميثولوجيا والدين فإن الشكل الذي يحتوي الحقيقة لا يكون فقط غلافاً . وانما يفترض فيها بالحريّ الكشف الدقيق عن مضمون الحقيقة ؛ وهناك من جهة ثانية تعبيرٌ ارعن ، رائج حالياً ، يقول ان العالم مقترح على الانسان كلغزٍ ، وان في ذلك علاقته الأخيرة بالانسان . لكنَّ الله تجلٍّ في الطبيعة ، فهو دلالتُها ، وهو كلمة اللغز . غير انه كما تجلٍّ في الطبيعة تجلٍ في عالم الروح ، لان المدرك الذي يناسبُه أكثر هو أنه روح وهكذا فإن تمثل الميثولوجيا

(1) في الهامش : امثال الناس المثقفين ـ حياة رديئة ـ نوع آخر تماماً ـ حكم ، تمثّلات .

والدين لا يستره بوجهٍ عام ، وانما يكشفُه . وبالتالي ، فمن طبيعة الحدس الملموس ، مثل تمثُّل العلاقات العينية والمتناهية ، وبوجه عام من طبيعة الرمز الاّ يكون له وجودٌ متطابقٌ مع الفكرة اللامتناهية ، فهذه اذن تنستر حين تتكشَّفُ من خلاله . فهو الجوهرُ الذي يكون الوجود بفضله ظاهرةً ، وبشكل أدقّ : إنّ ما يتبدّي في الظاهرة هو الجوهر (Wesen) لكنه يظل ظاهرة فحسب : فهو يحتوي أيضاً على التعيين بانه ليس هو الجوهر . وفي التفريق بين الاسطورة ودلالتها ، وبذلك بين التمثل الأسطوري وعرض الفكرة المعتبر بمثابة التمثل الطبيعي ، بمثابة غلاف لهذه الفكرة ، يكمن التمني بان تكون الدلالة هي المضمون الخاص وان هذا المضمون لا يمثل في حقيقته إلاّ اذا كان متجرّداً عن الشكل الملموس والشروط المتناهية ، وكان مستخلصاً منه كـ فكرة . ففي الفكر لا يعود هناك تفريقٌ بين التمثلات او الصور ودلالتها ؛ فهو دلالةُ نفسه ، وهو موجود هناك كما لو كان موجوداً بذاته . وبالتالي اذا كانت الميثولوجيا والتمثلات تكشف جوهرياً عن حقيقة الفكرة ومضمونها ،ففي ذلك أيضاً شيء غير مخصص لهذا المضمون ، لكن الفكرَ هو بوَجهٍ خاص ما يكونُ لذاته .

ان الميثولوجيا ، وكذلك ما لا يُعتبر خاصاً بالتمثل غير الاسطوري ، تحتاجُ اذن الى شرح (1)وهذا الشرح ليس شيئا آخر سوى نقل الاشكال الملموسة وشروطها المتناهية بوجه عام الى اواصر روحيّة ، اواصر فكريّة . وان شروط الطبيعة اللاعضوية والطبيعة الحيَّة مثل شروط النفس والارادة الطبيعية ، وكذلك مثل الاغراض المباشرة في الطبيعة والمشاعر والرغائب على الصعيد الروحي المتحرّرة من صوره المباشرة والمفتكرة تجريدياً ، انما تقدّمُ علاقاتٍ ومضموناً ترتدي طابعاً عاماً من حيث هي افكار . (بيد ان هذه الأفكار اذا كانت تقدم الدلالة ، فلا يبدو اننا كسبنا شيئاً من هذا التبدل في الشكل ، بالمقارنة مع لا تناهي المضمون ؛ لان هذه الروابط المتناهية وهذا المضمون لم تتحول الى لامتناهٍ مماثل ؛ وليس المقصود فقط تماثلاً بين مضمون الاسطورة والعناصر الأخرى غير المناسبة وبين الأفكار ، وانما هذه الأخيرة تكون

---

(1) في الهامش : مقطع من Timée حول الكبد .

المضمون بأسره في تعيينه البسيط الملموس ؛ وبما ان الرابط او الاساس الجوهري متناه ، فإن الامر يظل هكذا في الشرح الذي لا يكمن دورهُ الا في استخلاص الجوهر من حيث هو جوهر . ولكن المضمون المرويّ ، بوصفه فكراً ، يبدو هكذا وبهذه الصفة جديراً بأن يكون تعييناً للامتناهي ، اذا لم نتصور الالهي فقط بوصفه لا متناهياً سالباً لا يجوز ان يعود اليه المضمون المتعينّ إطلاقاً) . وعليه فإن شعوراً كالغضب او ان علاقة عضوية كالتناسل ، المنقول الى التعيين (Bestimmtheit) الروحي والعام للعدل في مواجهة الشر ، الى الانتاج عامةً او الى الوجود ـ العلة être- cause ، لا يعودُ يُنظَرُ اليها كأنها غير جديرة بأن تكون صفة خاصة او متصلة بالمطلق . فمنذ تشكيلات اوزيريس Osiris ايزيس Isis ، وتيفون Typhon ، مروراً بالتواريخ الميثولوجية التي لا تحصى ، كانت الحاجةُ ملحّةً ، في عصور شتى ، لاعتبارها بمثابة التعبير عن مواضيع طبيعية ، كالكواكب وادوارها ، والنيل وتقلّباته ، الخ . ثم عن حوادث تاريخية كمصائر الشعوب واعمالها ، وعن احوال العادات وتغيّراتها في العالم الطبيعي والسياسي للحياة ، وصولاً الى شرحها حيث نكتشف فيها ونستخرج منها دلالة من هذا النوع . ان غاية هذا التفسير هو جعلها معقولةً : فلا نفهم كيف ان موت اوزيريس ، الخ . يمكنه ان يكونَ ذا طابع إلهي . وبالتالي في هذه الحالة تبدّل مصطلح الفهم وتقلّب . ان هذه التمثلات الملموسة ، الموسومة بالتجسيمية ، هي التي تعتبر غير معقولة في هذه الحاجة التفسيريّة ؛ وهناك مفهوم آخر لله ،نصل الى ان نجد له في هذهالأشكال تصوراً روحانياً (geistiger) أكثر ، وفكرياً أعمق ، وأعمّ . اذن ، على هذا النحو نتصوَّرُ الله او بالحريّ ما هو متطابق فقط مع هذا التصوُّر الذي ندركه والذي نجده معقولاً عندما نتكلم عن الله . فعندما نتحدَّث عما يجب ان يكونه الله الذي انتزعنا منه اعضاء التناسل الذكريّة ، وابدلناها من اعضاء كبش ، لا نفهم انه يمكن قولُ هذا عن إله ؛ او أيضاً لا نعودُ نفهمُ ان الله قد أمر ابراهيم بأن يضحّي ابنه . لقد سبق للقدماء أنّ بدأوا يقلقون من فهم السرقة او الزنا المذكورين اعلاه واللذين تأتيهما الآلهة .

فإما ان نعلن أن أشياء كهذه هي فقط أخطاء مجردة وبالتالي لا نعود نقول انها غير معقولة . واذا أعلنّاها معقولةً واحتفظنا بالزعم اننا نفهمُها ، فمعنى ذلك انه يوجدُ

فيها شيء ما يمكنني امتلاكه وله معنى حقيقي أو على الأقل له معنىً شكليٌ يتصلُ بشيء آخر(1) .

بعد ما قدّمنا الاساس العام لما هو التطور في الزمان :

(1) وجدنا أولاً تمثُّلَ كمالِ الفلسفة كرؤ ية(Schauen) وفكرة ومعرفة خالصة ـ ولكن هذا الشرط يمكنه ان يكون

1 ـ خارج الزمان ، وليس في التاريخ إطلاقاً ،

2 ـ الا ان هذا يعتبر مضاداً لطبيعة الروح ، المعرفة . فالوحدة البداثية المنبسطة مع الطبيعة ليست شيئاً آخر سوى حدس غامض، حدس مركّز يكون لهذا السبب مجرّداً ، غير عضويٍ بذاته . ولا مناص لله والحياة من ان يكونا ملموسين ، وهما كذلك في شعوري ، غير انه لا شيء متميّزاً فيهما ، ان الشعور العام ، الفكرة العامة عن الالوهة تنطبق على كل شيء حقاً ؛ لكن المهمّ هو ان يكون الغنى اللامتناهي لحدس العالم منتظماً وقائماً كغنى ضروري ، في موضعه ، بحيث لا يجري استعمال التمثل ذاته وعينه . فنحن نرى الحدس التنسكي ، مثلاً ، في التوراة ، في العهد القديم والجديد ، وبشكل خاص في الأول بوصفه عبادةً لله في كل مظاهر الطبيعة (كما في ايوب) . في البرق والرعد ، في نور النهار ونور الليل ، في الجبال ، في ارزلبنان ، والعصافير على أغصانها ، الوحوش الكاسرة ، الأسود ، الحيتان ، الزواحف ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى الوهة كونية تمتدُّ الى كل الاحداث والشروط البشريّة كافةً . لكن رؤ ية الله هذه في النفس المؤ منة تكون شيئاً آخر مختلفاً عن النظرة العاقلة الثاقبة طبيعةَ الروح ؛ والموضوعُ فيهما لا يتعلّقُ بالفلسفة ، بالجوهر الالهي المعقول ، المعروف ، لان هذا الحدس بالذات المسمّى حدساً مباشراً ، هذا الشعور ، هذا الايمان ، مهما يكن الاسم الذي نعطيه ايّاه ، هو ما يتميّز به الفكرُ : فالمطلوبُ هو الخروجُ من هذه الفوريّة ، الحدس العام ، الخالص والمحض ـ ان التفكير هو الروح العائد الى ذاته ، هو ما يحدسُ به ، ما ينبغي اتخاذهُ

(1) في هذا المكان ، يستانف المخطوط40 -manuscrit in

موضوعاً ، ما يجب استجماعه في ذاته وبذلك فصله عن ذاته . وهذا الفصل ، كما قلنا ، هو الشرط الأول وهو لحظة الوعي الذاتي ؛ ومن هذا الاستجماع للوعي الذاتي يمكن فقط ان يُولد تطورُ العالم في الفكر ، نعني الفلسفة . من البينّ ان هذا يشكل العمل اللامتناهي للروح المنسحب من وجوده المباشر هنا(Dasein) ، من حياته الطبيعية السعيدة في ليل وعزلة الوعي لكي يجدد ، بفضل قوته وقدرته ، بواسطة الفكر ، بناء الواقع والحدس المنفصلين عن الفكر . ان هذه الحالة تظهر تماماً ان هذه الحياة الطبيعية المباشرة هي نقيض الفلسفة تماماً . نقيض عهد من العقل ، من شفافية الطبيعة أمام الفكر . ان العلم لم يصبح يمثل هذه البساطة أمام الروح . والفلسفة ليست كابوساً ، وانما هي بالحريّ الوعي الاكثر تيقظاً ، ويقظتها المتتالية تكمن بالذات في الارتفاع فوق هذه الحالة من الوحدة المباشرة مع الطبيعة ـ وهما ارتفاعٌ وعملٌ ، وبوصفهما تفريقاً متواصلاً للذات ، ولاستتباب الوحدة مجدداً بقوة الروح ، يستلزمان مسرى الزمان وحتى انهما يستلزمان زماناً طويلاً جداً ؛ وهذا مما يتعارضُ مع الفترات(gegen die Momente) التي ينبغي بموجبها الحكم على هذه الحالة الطبيعية .

(2) (1) إنه بالتالي زمان طويل جداً : وهذا الزمان الطويل : الضروريّ للروح حتى تهيمنَ على الفلسفة بالعمل ، يمكنه ان يكون مفاجئاً . لقد قلت مبتدئاً إن فلسفتنا الراهنة متأتيةٌ من عمل الاجيال كافةً . واذا كان هذا الحقلُ الزمني مفاجئاً ، فلا مناص من ان نعلم ان هذا الزمن جرى استعمالهُ لاكتساب هذه المفاهيم ، وهذا الأمر كان يمكن حدوثه في الماضي بشكل افضل من الحاضر . ويلزم ان نعرف ان حالة العالم ، حالة شعب ما ، تتوقفُ على الفكرة التي يُكوّنها عن نفسه ؛ ففي مجال الروح لا تجري الاشياءُ مجرى الفطر الذي ينبتُ في ليلة واحدة . لقد استلزم ذلك وقتاً ، وهذا الامر لا يمكنه ان يفاجيء الا اذا تجاهلنا طبيعة الفلسفة وأهميّتها ، واذا لم نتنبّه لكونها شكّلت بنفسها أهميّتها وأهمية عملها . سنرى فيما بعد علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى ، بالفنون والتشكيلات السياسيّة . فاذا اندهشنا من طول

(1) في الهامش : مفهوم الفلسفة .

المدى الزّمني ، واذا تكلمنا عن زمن طويل جداً ، فلا بد من الاستذكار بأن الطول يفاجيء التأمل في البدء مثلما يفاجيء مقادير الفضاء التي يحكي عنها في علم الفلك .

أما فيما يتعلّق ببسطه روح الكون ، فلا بد من الملاحظة انه لا ينبغي عليه الاسراع ، ففي حوزته ما يكفيه من الوقت ـ ان الف سنة بالنسبة اليك هي كيوم . إنه يملك كفاية من الوقت لانه خارج الزمان ، لانه خالدٌ . وليس لعوارض ليلةٍ ما وقتٌ كافٍ لعدّة مواضيع ، لكثير من الأهداف التي تنشدُها . فمن لم يمُتْ قبل بلوغه غاياته ! فقط لانه لا يملك وقتاً كافياً ؛ ولكن لا يحتاج المرء فقط الى الوقت اللازم استعماله لاكتساب مفهوم ؛ انه يكلّفُ اكثر من ذلك بكثير ؛ فقلّما يهمُّه أيضاً استخدام كثير من الأعراق البشرية ومن الأجيال في الأعمال المعنّة لجعلهِ واعياً ، ولبذل طاقة كبيرة كهذه في سبيل الحياة والموت ؛ ان ثروته تكفي لهذه النفقة ؛ فهو يعمل كثيراً ؛ ويمكنه ان ينفق ما يكفي امماً وافراداً . ومن الشائع القولُ : تبلغُ الطبيعة غايتها بأقصر الطرق . ان هذا صحيح ، لكن طريق الروح تأملٌ وعطفةٌ . فالزمان ، التعب ، النفقة ، هي كلُّها تعييناتُ الحياة المتناهية التي لا تناسب هنا .

لنضرب مثلاً ملموساً عن التباطؤ والنفقة والكدح ، الصفات الكبرى للروح ، الملازمة لها لكي تفهم ، لا يلزمني سوى ذكر مفهوم حرية الروح ، وهو مفهومٌ رئيسٌ .

كان الاغريقُ والرومانُ ـ واكثر منهم الآسيويّون ـ يجهلون جهلاً تاماً هذا المفهوم القائل ان الانسان ، من حيث هو انسان ، قد وُلِدَ حراً ، وانه حرٌ . ولم يكن افلاطون وارسطو ، شيشرون والفقهاء والرومان يملكون هذا المفهوم ، وان كان هو وحده مصدر الحقوق ، وكانت الشعوب اقل امتلاكاً منهم لهذا المفهوم . وانما كانوا يعلمون جيداً ان أثينياً ؛ ان مواطناً رومانياً هو امرؤ سليمُ النيّة ingenuus ، وانه حرٌ ؛ وإن ثمّة بشراً أحراراً ، وبشراً غير أحرار : لهذا كانوا يجهلون ان الانسان حرٌ من حيث هو إنسان ـ الانسان من حيث هو إنسان ، نعني الانسانَ بوجهٍ عام ، الانسان كما يفقههالفكرُ وكما يفقه هو نَفسَهُ في الفكر .يسود الاعتقاد في الديانة

المسيحية بأنَّ جميع الناس أحرارٌ أمام الله ، وان المسيح حرّر البشر ، جعلهم متساوين أمام الله ، أطلقهم لبلوغ الحريّة المسيحيّة . إن هذه التعيينات تجعل الحرية مستقلة عن الولادة ، الطبقة ، الثقافة ، الخ ، وان في ذلك لتقدُّماً عظيماً . ولكن هذه التعيينات لا تزال متمايزة عن التعيين القائل ان الوجود الحر يشكل ماهية الانسان . ولقد أثر الشعور بهذا التعيين وفعل كغريزة خلال الاجيال والوف السنين ؛ فأحدثت هذه الغريزة اعظمَ الثورات وأخطرَها ، ولكن (الفكرة) القائلة ان الانسان حرٌ بطبيعته لا تعني وفقاً لحياته الطبيعية ، وانما كلمة الطبيعة مأخوذة هنا بمعنى الجوهر او الماهيّة ؛ وليست قديمة هذه المعرفة ، هذا العلم الذاتي ـ فنحن نملكُها كمفهوم شائع ، وهي تفهم نفسها بنفسها ؛ فلم تخطر ببال اي شعب واية حكومة فكرة القيام بالحرب للحصول على عبيد ؛ وان هذا العلم وحده جعل الحرية حقاً ، وليس امتيازاً وضعياً جرى كسبُه بالعنف ، والضرورة ، الخ ؛ ولكنَّه الحق بذاته ولذاته ـ انها ماهية متطابقة مع ماهية الحياة[1] .

غير انه لا ينبغي تجاهل جانبٍ آخر من الابطاء في تقدُّم الروح ، نعني الطبيعة الملموسة للروح التي بموجبها يقترب فكرُ الروح من غنى كل وجوده ـ هنا (Dasein) وشروطه ؛ ان تكوين ماهيّتها ، فكرها عن ذاتها هو في الوقت نفسه تكوين لكل ما تشتمله ، لكليّتها الملموسة في التاريخ . أما الفكرة التي تفصحُ عنها المنظومةُ الفلسفية في عصرٍ ما فإنما تتعلّق بشتى تكوّناتها من حيث انها هي جوهرُ كونها ، جوهرُه العام ، زهرته ، الحياة التي تعلم ، في الفكر الخالص لوعي الذات البسيط . والحال فإن الروح ليس هذا فحسب ، لكنه ، كما قلنا سابقاً ، تطورٌ متعدّدٌ لوجوده هنا ؛ وتكون درجة معرفة الذات التي بلغها هي المبدأ الذي يتجلّ في التاريخ ، في شروط وجوده ـ هنا(Dasein) . ويرتدي هذا المبدأ كلَّ غنى وجوده ؛ ويكون الشكل الذي ينوجدُ فيه شعباً ، وهذا المبدأ يكون غير متشكّل في عادات الشعب ودستوره ، في حياته الخاصة ، المدنية والعامة ، في فنونه والشروط الخارجية لدولته ، الخ . وكذلك يتجلى فيه كل الشكل المتعينّ للتاريخ الملموس في كل مجالي

---

(1) في الهامش : لنفتكر بذلك جوهر بخصوص الابطاء .

تخارجه . إن هذه المادة التي يجب ان يعمل عليها مبدأ شعبٍ ما في كل المعاني والاتجاهات ، وليس هذا الأمر عملَ يومٍ ، بل ان ما ينبغي تكوينه هو كل ما تدعو اليه الحاجات ، كل الاستعدادات ، كل الشروط ، الفنون ، والعلوم ؛ وهذا ليس تقدُّماً في زمنٍ فارغٍ ، بل هو تقدُّم في زمن مليء بلا انتهاء ، مليء بالصراعات ، انه ليس مجرَّد تقدم في الماهيَّات المجرَّدة للفكر الخالص ؛ لكنه لا يتقدَّم في هذا الا بتقدُّمه في كل حياته الملموسة . ويلزم لهذا صعود شعبٍ ما الى درجة يمكنُ معها ظهورُ الفلسفة (1) . ان هذا الابطاء في روح الكون يزدادُ أيضاً من خلال تراجعات ظاهرة مثل عصور البربرية .

(3) آن الاوان للوصول الى الفوارق العامة الأدقّ التي تظهرُ في طبيعة التقدُّم . إن هذه الفوارق التي ينبغي التنبيه اليها في هذا المدخل ، لا تتعلَّقُ إلا بالعنصر الشكلي الصادر عن طريقةعامة لفكرة التقدُّم . وإن ما فيه من وعي للتعيينات يزيد تنويرنا حول ما ينبغي توقّعه عموماً من الفلسفات الخاصة ويزوّدنا على نحو أدقّ بالماهية المحدَّدة لما تتقوَّم منه شتى الفلسفات .

فالاحظَ أولاً هنا : انه جرت الاشارة في تعيين تطور الروح بأنه لا يحدث فقط دونما فعل ، مثلما نتمثله في ظهور الشمس والقمر ، مثلاً ، اي كمجرَّد حركة في وسط للمكان وللزمان ، غيرمُقاوم ، بل هو مجهودٌ ، نشاط يُبذل مقابل وجودٍ وتحويل هذا الوجود . ان الروح يعود الى ذاته (2) مكوّناً لنفسه موضوعه الخاص ، وان هذا التوجيه لنشاطه الفكري يمنحه مداورةُ شكل الفكرِ وتعيينه . ان هذه الماهية التي ادرك نفسَهُ بها ، والتي هي عينه ، فهذه الثقافة ثقافته ، وهذا الوجود وجوده ، مفصولاً عنه مجدّداً ، وصار له موضوعاً ، ومجدداً صارغاية نشاطه ، ان في ذلك فعلاً يقدّم شكلاً جديداً لما هو متكوّنٌ سابقاً ، لما يعطيه تعييناً أدّق ، اكثر تناهياً بذاته ، أشد عمقاً . ان كل عصر يسبقه آخر، فهو إرصانُهُ ، وبالتالي يمثّل ثقافة عليا .

---

(1) وريقة خاصة ـ غير موجودة .

(2) فوق السطر : ليس مباشرة .

(أ) « نتائج خاصة بمفهوم الفلسفة ومنهجها عموماً »[1]

يترتَّب على هذا الشرط الضروري ان البدء هو الاقل تشكلاً ، الأقل تعيُّناً وتطوراً في ذاته ، ولكنه بخلاف ذلك هو ما يكون الاشدّ فقراً وتجريداً ؛ وان الفلسفة الأولى هي الفكر العام وغير المتعينّ تماماً . وانها هي الأبسط ، في حين ان الفلسفة الأحدث هي أيضاً الأكثر عيناً وعمقاً . ولا بد من معرفة هذا حتى لا نفتش وراء الفلسفات القديمة عن اكثر مما هو موجودٌ فيها ، نعني اجوبةً عن اسئلة ، وإشباع حاجات الروح غير الموجودة فيها والمنتمية بوجهٍ خاص الى عصر أرقى ثقافياً . كذلك فإن هذا الاعتبار يمنعنا من أن نسجّل فيها غياب تعيينات لم تكن قد وجدت بعدُ في ثقافتهم ، ويمنعنا من ان نحمّلها وزر نتائج وأقوال لم تصدر عنها أبداً ولم تفتكر بها ، وما زلنا عاجزين عن استخلاصها تماماً من مبدأ ، من فكرة فلسفة من هذا النوع[2] .

(أأ) هكذا سنجد في تاريخ الفلسفة الفلسفات القديمة الشديدة الفقر والاحتياج عملياً الى تعيينات - مثل الأولاد - تكونُ افكاراً بسيطة ينبغي اعتبارها أفكاراً ساذجة نظراً لكونها ليست أقوالاً ثابتة مقابلة لأقوالٍ أخرى . وهكذا تساءَلنا عما اذا كانت فلسفة طاليس Talès إلهيَّة في الواقع او ملحدة ، واذا كانت اكّدت وجودَ إلهٍ شخصي او اكدت فقط كائناً لا شخصياً ، كونياً ، نعني إلهاً كما نتصوّرهُ او لا نتخذُهُ إلهاً ابداً[3] .

(1) - إن التعيين الذي هو ذاتية الفكرة المثلى ، الشخصية الالهية ، هو مفهومٌ أغنى وأوسع وهو لهذا السبب أكثر تأخراً في الزمان . ففي تمثّل الخيال (phantasie) كان للآلهة الأغارقة شخصية حقيقية مثل الاله الاوحد في الديانة اليهودية ، ولكن

---

(1) في الهامش : لا تبحثوا لدى القدماء عن تعيينات ملموسة لم تكن قد وُجدت بعد - تعيينات موضوعية - مضمون .

(2) في الهامش : لا لنقول هذا على حسابها ولا لصالحها .

(3) الالحاد . - للمقارنة مع تعييننا للإله . ان جميع القدماء ملحدون لانهم غير مسيحيين .

تمثُّل الخيال وادراك الفكر الخالص وتمثُّل المفهوم هي اشياء مختلفة (1) . وبالحريّ كان ينبغي للفلسفة البدء بالعمل لاجل نفسها ، لعزل الفكر عن الايمان الشعبي ، ولاعتبار ذاتها كمجال مختلف تماماً ، كمجال الى جانب عالم التمثل بحيث ان هذين المجالين يظلأن بكل ثباتٍ وهدوء كلاهما الى جانب الآخر او بالحري ان التأمل لم يكن مشغولاً بعدُ بتعارضهما (2) ـ كذلك لم تكن الفكرةُ قد تقدمت بعدُ للتوفيق بينهما ،ولتبينّ في الايمان الشعبي ما كان يتضمّنه ، في شكل آخر ، المفهوم الساعي على هذا المنوال الى شرح وتبرير هذا الايمان ، بحيث انه يمكنُ الاعرابُ عن مفاهيم الفكر الحر على طريقة الدين الشعبي ـ إن في ذلك جانباً وعملاً يشكّل مظهراً أساسياً في فلسفة الافلاطونيين ـ الجدد . فكم كانا قريبين من بعضهما البعض في الصمت مجالُ التمثلات الشعبية ومجال الفكر المجرَّد ، وهذا الامر لا نزال نراه لدى الفلاسفة الاغارقة اللاحقين الارفع ثقافةً لانه مع تنظيرهم كانت تتوافق ممارسة العبادة والدعوات الطاهرة الموجهة الى الآلهة ، والقرابين ، الخ ، على طريقة شريفةٍ تماماً وبدون نفاق ؛ الم يكن آخر كلام لسقراط رجاءً لتلاميذه بأن يقدّموا ديكاً قرباناً لاسكولاب Esculape ـ والحال ان في ذلك رغبةً ما كان بالامكان توافقها منطقياً مع التصوّر الذي كان يبنيه سقراط عن طبيعة الله وبالأخص مع مبدئه حول الموت . واذا لاحظنا هذه النتيجة ، فان هذا أمرٌ آخر .

(ب) طريقة معالجة الفلسفة (3)

إن هذا الفارق بين ما جرى التفكير به فعلاً وما كان نتيجةً له ، انما يقودُنا الى القول انه يمكننا ان نرى في تواريخ الفلسفة ورودَ جمهرة من المقترحات والقضايا الميتافيزيقيّة لفيلسوفٍ ـ هي بنوعٍ ما استشهادٌ لأقوال تاريخية كان قد نطق بها ـ وكان قد تجاهل الكلمة الأولى منها فلم نجد أقل أثر لها في التاريخ . ومثال ذلك انه لم يرد

(1) في الهامش : من المحتمل ان يتوجب وجود خيال في هذا التمثل اكثر مما يوجد في الفكر ـ وهذا يعودُ الى جوهرية الذات الحرّة ـ ومثال ذلك تريمورتي Trimurti عند الهنادكة .

(2) في الهامش : التناقضُ سيأتي بعد ذلك بكثير .

(3) فارق الفكر ـ عدم التوسع به اكثر ـ افتراض ضروري ـ الاكتفاء بالتعيينات الفكرية الخاصة بها .

في تاريخ بروكر Brucker الكبير ، لطاليس وسواه مجموعة من ثلاثين ، اربعين ، مائة قضية فلسفية لا يوجد منها تاريخياً ادنى فكرة لدى اولئك الفلاسفة . ويمكننا البحث مطوّلاً عن مقترحات وشواهد مماثلة لدى عقلاء من هذا النوع [1] . ان طريقة بروكر تقوم بالتالي على التوفيق بين الاطروحة العادية لقديم مع كل النتائج والمقدمات التي كان يفترض بها ، حسب ميتافيزيقيا وولف Wolfe ، ان تسبق او تلي هذه الاطروحة ، وان تقدّم هذا النَسَب الخالص بمهارةٍ كبيرةٍ كما لو كان وراء ذلك واقعة تاريخية صادقة [2] . وبالضبط ان ما يشكّلُ تقدُّم التطور ، وفارقَ الحقبات ، والثقافة والفلسفة هو انه اذا كانت هذه التأملات ، هذه التعيينات للفكر ، هذه الشروط للماهية ، قد وصلت ام لم تصل الى الوعي [3] .

انما الفرق يكمنُ فقط في الأفكار التي هي في الداخل حقاً ، لكنها لم تظهر الى الخارج بعد [4] . ان الفكر هنا هو الجوهري ، لا المفاهيم التي توجّهُ حياتهم . [فلا بد] ان يكونوا قد استخرجوا الفكر منها . [ولا بد] من الوقوف بكل جديّةٍ التاريخ أمام الكلمات الحقّة ، فلا يجوز الاستدلال واستخلاص شيء آخر . كذلك فإن ريتر Ritter يقول في كتابه تاريخ الفلسفة الايونيّة ، ص 13 : « كان طاليس يعتبر العالم بمثابة الحيوان الحي الذي يشتمل كل شيء والذي خرج من بذرة ـ وبالمقابل ، بذرةُ كل شيء في نظره ، هي الرطوبة ـ مثل كل الحيوانات . ان المفهوم الرئيسي لطاليس هو إذن ان العالم هو كلٌ حيٌ تنامى من بذور ، ويواصل الحياة على منوال الحيوانات بفضل غذاء متطابق مع كيانه الأصلي » .

الى هذه الخلاصة لمفهوم التطور القائلة إن اقدم الفلسفات هي الاشد تجريداً وان الفكرة فيها هي الأقل تعييناً ، تنضاف على الفور الخلاصة الأخرى ، نعني القائلة

(1) مثال ذلك ان طاليس لم يكن بعد قد استعمل كلمة ⲁ,X هدفه ، وانما كان قد استعملها اناكسياندر ، ولم يكن فيما بعد قد استعمل مبدأ العالم بأن كل شيء ماء .

(2) مثال ذلك طاليس : الماء علّة العالم ، اذن العالم خالد ؛ (ex nihilo nihif fit)

(3) في الهامش الشعوب = الأولاد : اذا فعلت هذا او ذاك سأغدو مريضاً ـ علاقة العلة بالمعلول ـ تنافس ـ خلاصة ـ فاعل وقابل .

(4) اضافة . . . شرح التوراة .

بان تقدم الإنماء يكمنُ في تعيين اعمق ، وهـذا التعيين يكمـنُ في تعميق وادراك للفكرة بذاتها ؛ فالفلسفة اللاحقة ، الأحدث ، الاخيرة هي الأنمى ، الأغنى ، الأعمق ؛ فلا مناص لها من الحفاظ والاشتمال على ما يبدو كأنّه ماضٍ ، ولا مناص لها من ان تكون مرآةً لكل التاريخ . والبدء ، لانـه بدء ، هو كل ما يكون أشـدّ تجريداً ولـم يبـاشر التحـرك بعـد ؛ والشـكل الأخـير الـذي تحدثـه هذه الحـركة التصاعديّة ، كتعيينٍ تصاعديٍ ، هو الأشد عينيّةً . ومن الممكن ان نلاحظ انه لا يوجد في ذلك شيء مما يتوقّع فلسفة عصرنا ؛ لان فكرة كل هذا العرض هي تحديداً ان الفلسفة الاكثر تقدماً في عصر لاحق تكون في جوهرها حصيلةَ اعمال سابقة قام بها الروح العاقل ، وتكون معروفة بانها ناتجة عن الآراء السالفة ، وانها لم تخرج من باطن الأرض معزولة ، خالصة لذاتها . وما يجب استذكارُه أيضاً في هذا الشأن هو انه لا يجوز ان نتجنب القول إن الفكرة كما تدركها وتقدّمها الفلسفةُ الأحدثُ ، هي الفلسفة الأنمى ، الأغنى ، الأعمق . انني اذكّر بهـذا لان الفلسفـة الحديثـة ، الأحدث ، البالغة الحداثة ، قد صارت لقباً ينضافُ إستهزاءً . ان اولئـك الـذين يعتقدون انهم بهذه التسمية قد أتوا شيئاً يذكرُ ، يمكنهم على نحو اسهل بكثير ان يميتوا وان يباركوا (sengen) جمهرةَ الفلسفات ، فهم اشدّ ميلاً ليس الى تناول كل نجمة غاربة فحسب ، بل أيضاً الى تناول كل قِراط (بقية شمعة) كأنه شمسٌ ، وحتى انهم ميّالون الى ان يعلنوا فلسفةً كل ثرثرة ، وان يقدّموا دليلاً على ذلك وجود عدد كبير من الفلسفات ، وان فلسفة جديدة تحل كل يومٍ محل فلسفة البارحـة . وهكذا وجدوا المقولة التـي بواسطتهـا يستطيعـون استبعـاد فلسفـةٍ تزدادُ أهمية ، فيتخلصّون منها على الفور . انهم يسمونها فلسفة على الموضة .

« ايها الانسان المضحك ! انك تسميها موضة عندما يقوم العقل البشري دائماً من جديد ، بمجهودات جادّة لكي يتثقّف »[1] .

اقول إن الفلسفة في عصرٍ ما ، حاصلة من سابقتها ، تتضمّنُ تكوينُها الثقافي . إن هذا هو التعريف الأساسي للتطور بأن فكرة واحـدة ـ لا يوجـد سوى حقيقـة

Yénie de Schiller et de Goethe intitulée **philosophie à la mode.** (1)

واحدة ـ هي عينَها وراء كل فلسفة وان كل فلسفة لاحقة تشتمل تعيينات السابقة فتكون هي هذه التعيينات . يترتب على ذلك ان هذا المفهوم لتاريخ الفلسفة لا شأن لنا فيه مع الماضي ، على الرغم من كونه تاريخاً . فمضمون هذا التاريخ مؤلف من النتاجات العلمية للعقلانية (Vernünftigkeit) وهذه النتاجات ليس فيها شيء عَرَضي . فما حقّقه العملُ في هذا المجال ، هو الحق ، الذي هو خالد ولا يوجد في عصر دون آخر . ان اجسام الارواح التي هي ابطالُ هذا التاريخ ، قد تلاشت من جهة حياتها الفانية ، لكن اعمالها لم تلحق بها ، لان مضمون منجزاتها هو العقل الذي لم تتخيله ولم تحلم به ولم تظنه (gemeint) فلا يكمنُ فعلها الا في اخراجها الروح من البئر المعدنية الى وضح النهار ، حيث لم تكن بادئاً سوى مادة ، كجوهر داخلي ، هو العقل بذاته ، وادخالها اياها في الوعي ، في المعرفة . اذن هذه الأفعال ليست منتظمةً فقط في هيكل الذكريات ، كصور لما كان ، بل هي اليوم حاضرة ايضاً ، شديدة الحيوية مثلما كانت في زمان ظهورها . انها نتائج ومنجزات لم يتم استبعادها ولا تقويضها على ايدي اولئك الذين جاؤوا بعدهم ؛ فلا القماش ولا الرخام ولا الورق ، لا التمثّلات ولا الذاكرة ، تشكل العنصر الذي حافظ عليها ، لان هذه العناصر عرضيّةٌ ، او اذا اردتم لانها مجال الفساد والفناء ، ولكن الفكر الذي حافظ عليها ، هو الجوهر الخالد للروح حيث لا تدخل الديدان ولا اللصوص (1) . إن مكاسب الفكر ، المتداخلة فيه ، تشكل وجود الروح بالذات . لهذا السبب فان هذه المعارف ليست تبحراً في علم ، ليست علم ما هو ميت ، مدفون ، بائد . إن موضوع تاريخ الفلسفة هو ما لا يشيخ أبداً ، وهو الحي حاضراً .

في المنظومة المنطقية للفكر ، يجد كلٌ من تشكيلاتها مكانته وفيها وحدها يحتفظ بقيمته ، في حين ان التطورَ اذ يتقدَّمُ انما يخفضُها الى لحظةٍ تابعة ، كذلك فإن كلَّ فلسفةٍ في مجمل الحركة ، تشكل درجة خاصة من درجات التطور وتكون لها مكانتها المحدَّدة حيث تملك قيمتها واهميتها الحقيقية .

---

(1) Cf. Matth., VI, 19; Luc, XII, 3; Jacques, V, 2-3.

جـ[1] بموجب هذا التعيين ينبغي جوهرياً فهم طابعه الخاص ، والاعتراف به من جهة ثانية وفقاً لهذه المكانة واعطاؤه حقّه ؛ لهذا لا يجوز الطلب إليه ولا الانتظار منه أكثر مما يعطي ؛ ولا يجوز البحث فيه عن ارضاء لا يمكنُه ان يصدر إلاّ عن معرفة أسمى . ان كل فلسفة ، بالذات لانها تمثل درجةً خاصةً من التطور تتوقّف على عصرها وتجد نفسها محدودةً بحدوده . فالفردُ ابن شعبه ، ابن عالمه ؛ يمكنه ان يعاود وقوفه عندما يشاء ، ولن يذهب ابعد من ذلك ، لانه ينتمي الى الروح الشمولي وحده الذي يشكل جوهره ومادته ؛ فما العملُ للخروج من ذلك ؟ ان هذا الروح الشمولي هو الذي يدركهُ الفكرُ بواسطة الفلسفة ؛ فهي فكرُ ذاتها وهي بالتالي مضمونها المتعينّ ، المتجوهر .

لهذا فإن فلسفة قديمة لا ترضي الروح الذي تعيش فيه من الآن فصاعداً ماهية متعيّنة على نحو أعمق . وان ما يُراد اكتشافه فيها هو هذه الماهية التي تشكّل أولاً تعيينها الداخلي وجذر وجودها ، المأخوذ كموضوع للفكر ؛ ان الروح يريد ان يعرف نفسه بنفسه . لكن الفكرة المتعيّنة على هذا النحو لم توجد بعد في الفلسفة السابقة . لهذا السبب لا تزال تعيش بلا شك كأنها حاضرةً الفلسفاتُ الأفلاطونية ، الارسطوطاليسيّة ، الخ ؛ الا ان الفلسفة لم تعد موجودة في الصورة والدرجة اللتين كانت فيهما فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو . لهذا ليس بالامكان اليوم ان يكونَ فيها افلاطونيّون ، ارسطوطاليسيّون ، رواقيّون ، ابيقوريون . وإن إحياء هذه الفلسفات مجدّداً ، والرغبة في إعادة الروح اليها ، تلك التي تغلغلت في الأعماق ، يعتبر خُلفاً وحماقةً مماثلة لحماقة الانسان الذي كان قد انكبَّ جاهداً لكي يغدو شاباً من جديد ، او مماثلة لحماقة الفتى الذي يريد ان يرجع صبياً أو ولداً ، وان كان الرجل، الفتى، الولد ، هم الفرد عينه . ان عصر نهضة العلوم ، العصر الحديث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يبدأ فقط بدراسة الفلسفات القديمة ، بل بدأ أيضاً من الرغبة في تجديدها وانهاضها . لقد كان Marsile Ficin افلاطونياً ، حتى ان Cosme de Médicis أنشأ أكاديمية افلاطونية وضع Ficin

---

(1) في الهامش : هذا ليس لارضائنا .

على رأسها . وكان بومبوناس Pomponace تلميذاً خالصاً لأرسطو ؛ وفيما بعد كان غاسندي Gassendi ابيقورياً وتعاطى في الفلسفة الطبيعية ؛ وكان جوست ليبز Juste Lipse يرغب في ان يكون رواقيّاً ، الخ . وبوجهٍ عام ، كانتا على طرفي نقيض : الفلسفة القديمة والمسيحية ؛ والحال فإن المسيحية بذاتها ولذاتها لم تكن قد استطاعت بعد انتاج اي فلسفة أصلية ؛ وكان الظن بأن ما كان يمكن ايجاده في المسيحية كفلسفةٍ كان واحداً من تلك الفلسفات التي جرى تناولها بهذا المعنى . لكن المومياءات التي جرى إدخالها فيما هو حيٌ ، لم تستطع البقاء فيه . فمنذ زمن بعيد كان الروح قد امتلك في ذاته حياة جوهرية أكثر ، ومنذ زمن بعيد كان قد امتلك لذاته ماهية وفهماً اعمق لنفسه ، وكانت حاجاتُ فكره رفيعةً جداً فلم تعد تكفيه تلك الفلسفات . ان اعادة تسخينه على هذا النحو يجب اعتبارُها كدرس يجري فيه تناول اشكال ما هي الا شروطاً سابقةً ، مثل استئنافَ سفر عبر الدرجات الثقافية الضرورية ؛ وهذا التقليد يظهرُ في التاريخ ، هذا الاستئناف ، في حقبة بعيدة ، لمباديء صارت غريبة عن الروح ، كظاهرة عابرة ، معبَّر عنها في لغة ميتة ؛ هذه ليست إلاّ ترجمات ، ولا عملَ أصيلاً ؛ والحال ، وحدها ترضي الروح المعرفة الخاصة بطابعه الأصلي بالذات . وعندما يدعى العصر الأحدث للرجوع الى مكانة فلسفةٍ قديمةٍ ـ حيث [يُوصى] بالفلسفة الافلاطونية خصوصاً كوسيلة خلاص للخروج من كل تعقيدات الحقبة التالية ، فإن عَوْداً كهذا ليس فيه شيءٌ من الظاهرة الساذجة التي كان عليها الاستئنافُ الأول ؛ لكن نصيحة التواضع هذه صادرة عن المورد نفسه الذي صدرت عنه هذه الدعوة الى المجتمع المثقَّف للرجوع الى بدائيي الغابات الأميركيّة الشماليّة ، الى عاداتهم وافكارهم او أيضاً تلك الوصية الدينية للكصادق Melchisédech التي اوردها فيخته Fichte ذات يوم (او من في مصير الانسان (1)) بوصفها الوصية الانقى والألطف ، تلك التي يتوجَّبُ علينا الرجوعُ اليها . على انه لا يجوز الانخداع بذلك ، فمن جهة يوجد في هذا الرجوع الى الوراء رغبةٌ في بدءٍ ، في منطلق موثوق ؛ لكن ينبغي علينا البحثُ عنه في الفكر ، في الفكرة

(1) كلا ؛ ولكن في السمات الاساسية للزمن الحاضر ، برلين 1806 ، ص 211-212 . راجع أيضاً ، منهج لبلوغ الحياة السعيدة (1806) ص 348 (ملاحظة ج . هوفمايستر) .

ذاتها ، وليس في شكل من النوع السلطوي ؛ ومن جهةٍ ثانية يعني ذلك ارجاع روحٍ نامٍ ، مُغتنٍ الى بساطة كتلك اي الى تجريد ، الى حالة او فكرةٍ مجرَّدتين ، ويعني انه يجب اعتبارُه كلجوءٍ الى العجز الذي لا يشعر بالقوة الكافية للمادة الغنية التي يكدّسها التطور ، التي يراها أمامه ، المادة التي يريد الفكر ان يهيمن عليها ويتفهّمها في العمق ؛ كذلك يسعى العجزُ وراء خلاصه في الهرب والفقر .

إن ما سبق ذكرُه يفسرٌ لماذا كثيرٌ من الناس المدفوعين بوصية من هذا النوع او المنجذبين نحو مجد افلاطون ما او نحو الفلسفة القديمة عموماً ، يكرّسونَ انفسَهم لنهل الفلسفة من مصادرها ، لكن هذه الدراسة لا ترضيهم ، فيبتعدونَ عنها دون تبرير ذواتهم . فلا بد من معرفة ما ينبغي البحث عنه لدن الفلاسفة القدماء او في فلسفة عصر معينّ آخر ، او على الأقل لا بد من المعرفة بأنّه فلسفةً تضعنا في مواجهة درجة معينة من التطور ولا تقدّم للوعي سوى اشكال وحاجات الروح التي تتضمنها حدودُ هذه الدرجة . ان في روح العصر الحديث تنامُ افكارٌ أعمقُ يلزمُها لكي تشعرَ بيقظتها وسط وحاضرٌ تختلفان عن هذه الأفكار المجرَّدة ، الغامضة والبدائية من العصر القديم . ومثال ذلك ان القضايا المتعلّقة بطبيعة الحرية ، بمصادر الشر الطبيعي والأخلاقي ، بالربوبية ، الخ . لا تجد لدى افلاطون حلولها الفلسفية [1] . وفي صدد هذه المواضيع يمكن ان نمضي بعيداً في البحث عن الافكار الطهرية والشعبيّة في عروضه الجميلة[2] ، كما يمكن ان نقرّر وضع هذه القضايا جانباً من الوجهة الفلسفيّة او ان نعتبر الشر ، الحرية كامرين سلبيين .

---

(1) في الهامش : الاثيني يعرف نفسه حراً ؛ الحرية موضوع بالنسبة اليه ؛ انه يعي كونه حراً ؛ وان وجوده في ذلك ، وان الحرية هي جوهره : وهذه معرفةٌ لا يملكها الشرقي ؛ إلاّ انه وحده الاثيني يملكها . وعليه فإن الحرية كظاهرةٍ للانسان تعتبر عامةً ، موضوعية بالنسبة الى الانسان .

ان الروح في جوهره فرديّ ، شخصيّ ، ذو قيمة لامتناهية ، مطلقة ، ويشاءُ الله ان يقدم العون لجميع البشر .

(2) في الهامش : الرأي الخط القيادي .

غير ان شيئاً من هذه الأمور لا يكفي الروح عندما تنوجد هذه الاشياء أمامه ، عندما يبلغ التعارضُ في الوعي عنده القوة الكافية لغوصه في اهتمامات من هذا النوع .

كذلك لهذا الفارق المشار إليه نتائج فيما يختصُّ بطريقة اعتبار الفلسفات ومعالجتها في استعراضها التاريخي .

III

تقديم
حسب دروس هيغل
من 1823 الى 1827 و 1828

بدأت في 27 . × . 1823
31 . × . 1825
و 29 . × . 1827

II

هذا الدرس مخصّص لتاريخ الفلسفة .

III

ـ يمكنُ عرض تاريخ الفلسفة كمدخلٍ الى الفلسفة لأنّه يعرضُ أصلَ الفلسفة . إلاّ ان غايةَ هذا التاريخ تكمن في معرفة الفلسفة كما تظهرُ ، متعاقبة في الزّمان .

III 29 . X 2 . 1827

إن ما يمكنُ قولهُ هنا حول غاية ومنهج ومفهوم وتعيين تاريخ الفلسفة وطريقة معالجته هي من صُلب تاريخ الفلسفة نفسه ؛ فهو بالذات العرض الكامل للغاية . ولكن لتسهيل وعي ذلك الأمر والاشارة على نحو أدقّ إلى الوجهة التي يجب النظرُ منها للتدقيق في تاريخ الفلسفة ، سنسجّل بعض الملاحظات التمهيدية حول الغاية ، المعنى ، المنهج ، الخ . واذا ما طرحنا على انفسنا السؤ ال حول الغاية ، المعنى المنهج ، الخ . واذا ما طرحنا على انفسنا السؤ ال حول الغاية ، فإننا نصرّ على معرفة الفكرة العامة التي يمكنها ان تشكّل رابطةً بين عناصر متعدّدة ، كشيء متميّز عن المضمون .

I

اننا لا نستطيع البدء دونَ تقديم ، لان تاريخ الفلسفة متصّلٌ بكثير من المجالات الأخرى ، وقريبٌ من علوم أخرى كثيرة بحيث ينبغي تحديد الطريقة الفكرية التي هي طريقة تاريخ الفلسفة . يضافُ الى ذلك ان التمثُّل او الفكر بعامةٍ يستلزم ان يكون لدينا رؤ ية عامة ، وان تكون غاية الكلية totalité مفهومةً قبل الانتقال الى الخاص ، الفردي . إننا نرغبُ في ان نرى العلاقة الجوهرية بين مختلف الأجزاء والمجموع ؛ بهذا الصدد تكون لها قيمة واهمية رئيستان . صحيح ان ثمة تفكيراً بأنّ تاريخ الفلسفة من حيث هو تاريخ ليس علماً بالمعنى الدقيق للكلمة . لان التاريخ يتبدّى لنا اولاً كسلسلةٍ حادثةٍ من الظواهر الخاصة ، كتعدادٍ لوقائع يوجد كلٌ منها معزولاً ولا يتشكّل تسلسلُها الا بما يحدثُ من قبلُ ، ومن بعد وفي الوقت نفسه ، اي بما يحدثُ زمنياً . الأ أننا نستلزم تسلسلاً ضرورياً حتى للتاريخ السياسي حيث تكتسبُ شتى الظواهر مكانة أساسيةً ، علاقةً بغايةٍ ، هدفاً ، كما ترتدي اهمية من الوجهة العامة ، بالنسبة الى مجموع ؛ لان الاهمية معناها الاتصال بوجهة عامة ، علاقة بكليّة ، بفكرة . واننا بهذا الصدد أيضاً سنشيرُ الى ما هو عام في تاريخ الفلسفة .

امامنا ، حسب ما تقدم ، وجهتان ينبغي تناولهما . الأولى تتعلّقُ بأهمية تاريخ الفلسفة ومفهومه وغايته وتعيينه ، التي ستصدرُ عنها نتائجُ خاصة بطريقة تناوله . وسيكون هناك مجال للتشديد بوجهٍ خاص على صلة تاريخ الفلسفة بالعلم الفلسفي . فليست مادةُ تاريخ الفلسفة وقائع وحوادث خارجيّة ، وإنما هي تطورُ مضمون الفلسفة ذاته مثلما ظهرَ في ميدان التاريخ . بهذا الصدد ، سنرى ان تاريخ الفلسفة متوافقٌ مع علم الفلسفة وحتى انه يختلطُ به . الثانية تتعلّقُ بمسألة بداية هذا التاريخ . فهي من جهة متصّلة اتصالاً وثيقاً بالتاريخ السياسي ، بالفن والدين ، ومن هذا الجانب تقدم لهذه المكانةُ لها مادةً من اكثر المواد تنوّعاً . من جهة ثانية ، تمتازُ الفلسفة عن هذه الميادين المقرّبة منها ولا يجوز تجاهل هذه الفوارق . من هذا سينجم انه يمكنُ استخلاصُ تاريخ الفلسفة وما يجب الابتداءُ به . إن المادة العامة للفلسفة تصادفُ أولاً في صورة دينية ، اسطورية ، وتصادف بعد ذلك فقط في الصورة الفلسفية . سيلزمُ ألتدليلُ على هذا الفارق . ومن هنا سننتقل الى التقسيم وسنتكلم على المصادر أيضاً بايجاز .

II

إن ما ينبغي علينا اعتباره هُنا ، انما هو التاريخ ؛ فشكله يكمنُ في الحدوث أمام

التمثل ، والوقائع ، الأفعال في تعاقبها . لكن ما هي الأفعال في تاريخ الفلسفة ؟ إنها افعالُ الفكر الحر ؛ انها العالم الفكري كما ولد ، كما يحدث ، كما تشكّل . وما ينبغي علينا اعتبارُه هو اذن تاريخ الفكر ـ فمن الشائع قديماً ان الفكر يميّز الانسانَ من الحيوان . ليكُن . فما يجعل الانسان أشرفَ من الحيوان ، هو الفكر الذي يضفيه على نفسه ؛ فهو وحدُه الذي يميّزهُ من الحيوان ـ لكن الفكر ، بما هو الاساس ، الجوهر ، ما يفعلُ في الانسان ، لا مناصَ له من الاهتمام بتنوعٍ لا متناوٍ من امورٍ شتى ؛ ويبلغ أعلى الذرى عندما يهتمّ بما هو ممتازٌ في الانسان ، بالفكر نفسه ، هنالك حيث لا يبتغي سوى ذاته ولا يتعاطى الا مع نفسه . لان هذا الانشغالَ بالذات يكمنُ في إبراز النفس ، في ايجاد النفس(1) ، وهذا لا يحدث إلا من خلال انتاج الذات ؛ وهو ينتجُ بفضل هذه الفعالية التي هي فعاليته . إنه ليس مباشراً ؛ ولا يوجد إلاّ مُنتجاً نفسهُ . وان ما ينتجهُ على هذا النحو إنما هو الفلسفة . واليكم ما ينبغي علينا درسُه إنه مسلسل هذه الانتاجات ، هذا العمل شبه الألفي المبذول لانتاج الانسان ذاته بذاته ، هذا السفر الاكتشافي ، هدف الفكر الذي يريد اكتشافَ نفسه .ـ ان في ذلك الموضوعة العامة لبحثنا ، لكنها موضوعة عامة جداً بحيث ينبغي ان نحدّد على نحوٍ أدقّ غايتنا وتنفيذها .

III

في سبيل غرضنا ثمّة امران ينبغي تمييزُهما . الفكر الذي يشكّلُ عرضُه تاريخ الفلسفة انما هو واحدٌ في جوهره ؛ وليست تطوراته سوى الاشكال المختلفة لشيء واحد . فالفكرُ هو المادة العامة للروح ؛ وهو أصلُ تطور كل الباقي . ففي كل ما هو بشري ، إن ما يحرّكُ هو فعل التفكير ، هو الفكر . كذلك الحيوان يحيا ؛ ويشاركُ الانسانَ في الحاجات ، المشاعر ، الخ . لكن اذا كان لا بد من تمايز الانسان عن الحيوان ، ينبغي ان يكون هذا الشعور انسانياً ، لا حيوانياً ، اي يجب ان يكونَ فيه فكرٌ . ان الحيوانَ حسّاس (sinnlich) ، وله شهواته ، لكنه بدون دين وعلم وفن وخيال ، والفكر يفعل فعله في كل هذه الأمور .

إن المسألة الخاصة تقومُ في شرح ان الحدس البشري ، الذكرى ، الشعور ، الارادة ، ان كل هذا يستمد جذورَهُ من الفكر . إننا نملك الارادة ، الحدس ، ونضعهما في مواجهة الفكر . والحال ،

---

(1) I ، 3 ، اضافة : التاريخ المقترح علينا ، انما هو تاريخ الفكر كاشفاً ذاته بذاته (XIII ، 15) .

فضلاً عن التفكير ، فإن الفكر يحدِّدُ أيضاً الارادة ، ونتوصل بمزيد من التعميق الى الاعتراف بأن الفكر ليس شيئاً ما حاصاً ، ملكةً معيَّنة ، ولكنه الجوهرُ ، العامُ الذي ينتجُ كل الباقي .ـ اذن تاريخُ الفلسفة هو تاريخُ الفكر . كذلك فإن الدولةَ ، الدين ، العلوم ، الفنون ، الخ ، هي نتاجاتٌ ، معلولاتٌ للفكر ، ولكنها مع ذلك ليست من الفلسفة .ـ اذن ينبغي علينا اجراء تفريق جديد في شكل الفكر.ـ وبهذا الصدد يكونُ تاريخُ الفلسفة هو تاريخ العنصر العام ، الجوهري في الفكر . ففيه يختلط ويتوحّد المعنى او الدلالة ، والعرَضُ او ظاهر الفكر . فلا توجد فكرة خارجية ولا فكرة داخلية ، وانما الفكر بطريقةٍ ما ، هو نفسُهُ ما هو اكثر بُطوناً . في العلوم الأخرى ينفصلُ الشكلُ والمضمون ، لكنْ في الفلسفة يكون الفكرُ موضوعَها الخاص ؛ انها تهتمّ بذاتها وتتعيّنُ بنفسها . وهي تتحقّقُ في كونها تتعيَّنُ بذاتها ؛ ويمثلُ تعيينُها في انتاجها نفسها وفي وجودها داخل هذا الانتاج . إنها مسارٌ بذاتها ، وهي ذات فعاليةٍ وحيويّة ، وبذاتها لها علاقاتٌ متعدّدة ، وتقدّم نفسَها من خلال فوارقها ومميزاتها . فليستْ الفلسفةُ سوى الفكر في حركةٍ متصاعدة .ـ واذا دققّنا في هذه التعيينات عن كَثَبٍ ، رأينا ان تشكيلاتها تتبدّى في تطورٍ مخطّطُهُ ان عنصراً مغلّفاً بادىء الأمر سوف ينتشر . ومثال ذلكَ انه في البذرة تُستبطَنُ الشجرة بكليّتها مع امتدادها وانتشارها في اغصان واوراق وازهار الخ . وان العنصرَ اللطيفsimple الذي يستبطنُ هذا التنوُّع ، الكثرةLa Sùvaures في البذرة لم يتطوّر بعدُ ، لم ينتقل بعدُ من صورة الإمكان الى صورة الوجود . وقدم الأناLe Moi مثالاً آخر ؛ فهو العنصرُ اللطيف ، المجرَّدُ تماماً ، لكنَّه يستبطنُ جملةً لا متناهيةً من المشاعر ، وفعاليات الادراك ، الإرادة ، الفكر .

ان الفكر بذاته حرٌ وخالص ، لكنَّهُ عادةً يرتدي شكلاً ما ؛ إنه فكرٌ متعيّنٌ ، خاص . وبهذه الصفة يمثل تعيّنين : اولاً من حيث انه يتجلىٌّ في نتاجاتٍ معينة للفكر البشري ، في الفن مثلاً . ان الفلسفة وحدها هي الفكر الحر ، اللامتناهي . وفي نتاجات الروح الأخرى ، ينبغي للفكر ان يرتبط بموضوعٍ ومضمون معيّنين بحيث يتجلى كموضوع محدّد . ثانياً ، الموضوعُ معطىً لنا بوجو علم . ففي الحدس أمامنا دائماً غاية محدّدة ، موضوع خاص . ونجد انفسنا أمام الأرض ، الشمس ، الخ . اننا نعرفها ، ونؤمن بها مثلما نؤمن بسلطات الحواس . وطالما ان الموضوع معطىً فإن ، الفكر ، وعي الذات ، الأنا ليست حرَّةً ؛ انها شيء آخر غير الموضوع ؛ فهذا ليس انا ، اذن لست موجوداً لذاتي ، اعني انني لست حراً . والحال ، فإن الفلسفة تعلّمنا الافتكار ، تعلّمنا كيف ينبغي علينا التصرُّف في هذا الحال ؛ وهي تعالج مواضيع من نوعٍ خاصٍ ، وغايتُها جوهرُ الأشياء ، لا الظاهرة ، الشيء بذاته كما يكونُ في التمثّل . ان الفلسفة لا تنظرُ في تمثُّلٍ كهذا ، وانما تنظرُ في جوهر الموضوع ، وهذا الجوهرُ هو الموضوعُ ذاته . وبالتالي فان الفكرَ ذاته هو موضوع الفلسفة . وعليه يكونُ الروحُ حراً عندما ينشغل الفكر بنفسه ، عندما يكون اذن لنفسه(bei sich) .

هنا يمكننا على الفور تسجيل ملاحظة جديدة . قلنا ان الجوهرَ ليس بشيء آخر غير الفكر عينه .

وإننا نقابلُ الجوهرَ بالظاهرة ، بالتغاير ، الخ . اذن الجوهر هو الشمولي ، الخالد ، ما يظل دائماً كما هو . اننا نتمثّلُ الله بطُرُقٍ شتى ، لكن جوهرَهُ هو دائماً الشمولي ، ما يبقى دائماً ، ما يتغلغلُ في كل التمثّلات . وشرائع الطبيعة تشكّلُ جوهرَهُ (لكن قوانين الطبيعة الميكانيكية ، المعتبرة بمثابة جوهرها ، انما هي قوانين خاصة ، متعارضة مع العام) . فالعام هو حصيلة الفكر ؛ في الرغبة ، الخ . يكون العامُ مختلطاً مع كثيرٍ من العناصر الخاصة ، الملموسة . والحالُ ، فيما يتعلّقُ بالفكر ، ليس لنا شأنٌ إلاّ مع العام ؛ واذا غدا شيء موضوعاً للفكر فمعناهُ انه أستُخلصَ من العام ؛ إننا نحيط عندئذٍ بنتاج التفكير ، الفكر .- يوافقُ كل منا على انه ينبغي الافتكار اذا رغب في معرفة الجوهر الالهي ؛ عندئذٍ يكونُ النتاجُ فكراً . واذا تحدثنا عن الفكر ، فإنما نتمثّلُ شيئاً ما ذاتياً ، فنقول : إننا نفتكرُ ، ولدينا افكار حول الشيء ؛ انها اذن ليست الشيء ، بل ترتفعُ فوقه . لكنها ليست هي الأفكار الحقّة ، بل هي مجرد افكار ذاتية ، اذن عارضة . الانا هو جوهر الشيء العام . والفكر اذ يكون عاماً يكون موضوعياً ؛ ولا يمكنه ان يكون تارة هكذا ، وتارة على نحو آخر ، إنه ثابت . اذن موضوع الفلسفة هو العام ؛ وحتى نتأمل فيه نكونه نحن ذاتنا ؛ لهذا فإن الفلسفة وحدها حرة ، لانها نجد انفسنا فيها على مقربة من ذاتنا(bei) دون استتباع لشيء آخر . وانعدام الحرية معناه ان تكون على مقربة من شيء آخر ، وليس بالقرب من ذاتك . ان اولئك الذين يفكّرون هم لإنفسهم اذن هم احرار . وبما ان موضوع الفلسفة هو العام فإنها لا تخضع لتغاير الذات ، الفاعل . ويمكن لاي كان ان تكون له افكار حول الجوهر ، ويمكنه ان يعرف هذا الأمر او ذاك عن الحقيقة ؛ لكن أفكاراً ، معرفة من هذا النوع ليست بعدُ من الفلسفة . . .

II

ان هذه العموميّات التي اتينا على ذكرها تقودُنا الى تفكير جديد ومن المناسب من الوجهة الفلسفيّة ان نفتكر على الفور في ما جرى التأملُ فيه وعدم الاكتفاء بالفكر المباشر . قلنا إنّ موضوعنا هو سلسلة نتاجات الفكر الحر ، تاريخ العالم الفكري . وهذا امر بسيط ، لكنه يبدو متضمناً لتناقض . فالفكر الذي يكون كذلك جوهرياً ، هو لذاته وبذاته ، فكرٌ خالد . وما هو حقيقي لا ينوجدُ إلاّ في الفكر ، وهذا لا يصح اليوم وغداً فحسب ، بل هو صحيح ابدياً ، خارج الزمن ، وطالما انه في الزمن فهو صحيح دائماً ، في كل زمن . هنا ينفجرُ التناقضُ ، ذلك لان للفكر تاريخه ؛ ولانه في التاريخ يجري عرضُ ما هو حقيقي ، ما حدث ، ما كان ، ما انتهى ، ما توارى في ليل الماضي ما لم يعد موجوداً . ولكن الفكر (1) غيرُ خليقٍ بالتغيرُّ ؛ فهو لم

(1) I ، 3 ، a.,t : الفكر الحق ، الضروري ، وهنا ليس أمامنا سوى هذا (16 ، XIII)

يكُنْ ، لم يمضِ ، وانما هو موجودٌ . اذن السؤال الذي يُطرح هو معرفة ما هو موجود . خارج التاريخ ، لانه لا يخضعُ للتغير ، وله مع ذلك تاريخُهُ .

1827 . X . 30 III

ان تمثلنا البسيط لتاريخ الفلسفة يتأتى من هذه الملاحظة بأنّه توجد فلسفات عدّة وان كلاً منها تؤكد حيازة معرفة الحق ، واكتشاف الحقيقة وهي تفاخر بذلك ، يُقال إن هذه الفلسفات العديدة تناقضُ بعضها ، ومن ثمَّ ليس هناك فلسفةٌ منها هي الصحيحة ، او اذا كانت احداها صحيحة ، فليس بالامكان تمييزها عن سواها . ويعتبرُ هذا بمثابة برهان ، تقدّمهُ التجربة ، عما هو متقلّبٌ ، مشتَبهٌ في الفلسفة . يُقالُ إن الايمانَ في الملكة المعرفيّة للروح البشري هو ايمانٌ مكابر . والاعتراضُ الآخرُ هو التالي : ان العقلَ الذي يفتكر يضلُّ في التناقضات ، وان عيب كل المنظومات يكمنُ فقطُ في كون العقل المفكر يبذل جهدَهُ لادراك اللامتناهي ، ولكنه بما انه لا يستطيعُ ان يستعمل الأ مقولاتٍ متناهية ، فإنه يجعل اللامتناهي متناهياً ؛ انه لا يستطيع ان يدرك عموماً سوى المتناهي .ـ والحال فيما يتعلّقُ بهذا البرهان ، ان هذا الأ تجريدٌ فارغ يُرادُ منه مجانبةُ الوصولِ الى تناقضات . ومما لا ريب فيه ان التناقض يولِدُه الفكرُ : مع ذلك من المهم ان نلاحظ ان تناقضات كهذه لا تُصادف فقط في الفلسفة ، وانما في كل شيء ، انها تنتشرُ في كل تمثّلات الناس ؛ لكن هؤلاءِ لا يعونه ؛ وهم لا يعونه الا في التناقض الذي ينتجُهُ الفكرُ ، والذي يستطيع الفكرُ وحدَه ان يحلّهُ .ـ والبرهانُ المجتلبُ من التجربة يكمنُ اذن في الملاحظة ان مختلف الفلسفات تتناقض . هذه الصورة لمختلف الفلسفات التي تتناقض هي التمثل السطحي جداً لتاريخ الفلسفة ويجري بحماقة استعمال هذا الفرق لتلويث سمعة الفلسفة .ـ وعندما نتوقف على هذا النحو عند فكرة فلسفات عدة ، انما نقول أيضاً بأنّه لا يوجد سوى حقيقة واحدة ونستنتج منها ان حقائق الفلسفة لا يمكنها ان تكون الأ آراء . ان الرأي هو فكرة عارضة . ويمكننا اشتقاق هذه الكلمة من كلمتي(mein) ؛ انها تصوّر هو تصوُّري وليس فيها اذن اي شيء شمولي .

I

ان التمثل المألوف جداً ، الأقرب ، لتاريخ الفلسفة هو انه يعدّد مختلف الأفكار والمفاهيم التي كوّنها الناس في أكثر الأزمنة تنوعاً عن الله والعالم . واذا اعتبرنا هذه الفكرة لا يمكننا الانكار بلا ريب ان تاريخ الفلسفة لا يتضمن مفاهيم الله والعالم ولا يقدّمها لنا في أشكال عديدة . لكن هذا التصور يعني أيضاً انها ليست سوى آراء يعرّفنا بها تاريخُ الفلسفة (1) . وان ما يقابل الرأي هو الحقيقة . ففي حضورها يذبلُ الرأي ويشحب . والحال ، أمام الحقيقة يلوي رؤوسهم اولئك الذين لا يبحثون إلاّ

---

(1) I ، 3 ، اضافة : التشديدُ على Meinung (رأي Opinion)

عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون انه لا يوجدُ فيها الا آراء .

هنا نجد خصمين يحاربان الفلسفة . في الماضي كان الزهد هو الذي يعلنُ عجْزَ العقل او الفكر عن معرفة الحق . وغالباً ما قال انه لبلوغ الحقيقة يجب التخلي عن العقل ، وان على العقل الانحناء أمام سلطان الايمان ؛ فالعقل اذا ترك لنفسه ، وفكر بنفسه ، اوصل الى دروب ملتويّة ، الى مهاوي الشك . سيدور السؤ ال لاحقاً حول علاقة الفلسفة بالدين وتاريخه . ومن جهة ثانية ، قيل إن العقل قد وقف ضد الايمان ، ضد الفكر الديني ، المعتقد المنقول ، وانه سعى لجعل المسيحية معقولةً ووضع نفسه في الأعالي بحيث بات على الحكمة والقناعة الخاصتين ان تقوما وحدهما بخلق واجب الانسان في الاعتراف بشيء ما كشيء حقيقي ، صحيح . إن هذا الاثبات لحقوق العقل أدّى الى هذه النتيجة المفردة وهي ان العقل لا يستطيع معرفة الحقيقة . اذن ، بدأ هذا العقل ، باسم العقل المفتكر وبفضله ، كفاحه ضد الدين ؛ لكنه استدار فيا بعد ضد نفسه ، وصار عدو العقل حين زعم ان الاحساس ، الشعور ، الاقتناع الخاص[1] ، ان هذا العنصر الذاتي كان مقياساً لما كان يفترض ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان . وعليه ، فإن هذه الذاتية لا يمكنها ان تفضي إلاّ لآراء . وهكذا فإن هذا العقل المزعوم جعل من الرأي ما يجب ان يكون عليه بالنسبة الى الانسان ، ما هو نهائي واخير فيه ، واكّد من جهته إثباتَ الزهد والتنسك بأنّ العقل لا يمكنُه بلوغَ الحقيقة ؛ لكنه اضاف هذا فقط وهو بوجه علم القول بأن الحقيقة كانت شيئاً ممتنع البلوغ .

اذن نصادف هذه المفاهيم على الفور . فقد اتخذت ثقافةُ العصر العامة كمبدأ لها القول بان الحقُّ لا يمكنُ ان يُعرف[2] . ان في ذلك لمبدأ يمكنُ اعتبارُه بمثابة طابع مميِّز للعصر . لهذا فقد يحمل في علم اللاهوت Theologie أيضاً انه لا يبحثُ بعدُ عن الحق في العقيدة ، الكنيسة ، الطائفة ، وان هذا لم يعُدْ رمزاً ، فعل ايمان يتكوَّنُ منه الأساس ، لكن كل واحدٍ ينشيء لنفسه معتقداً حسب اقتناعه الشخصي ، وكنيسةً وايماناً ؛ وان العلوم اللاهوتية ليست ، من جهة ثانية ، مبثوثة إلاّ من زاوية تاريخيّة ؛ ويكتفى في ذلك بأبحاثٍ تاريخية كما لو أنه لا يوجد شيءٌ آخر يمكن القيام به سوى معرفة الآراء المختلفة[3] ؛ لانه لم يعد من الوارد البحث عن الحقيقة في هذه الحالة ؛ فهذه ليست إلاّ

---

(1) I ، 3 ، a. t : اقتناع شخصي مثلِ الاقتناع يكوِّنه كلٌ منا في ذاتيته (XIII, 25)

(2) I ، 3 ، t ، a : لو بدأنا بما نصادفه في التمثلِ الأول الذي يظهر ، فاننا لا نستطيع القيام بشيء آخر غير ان نذكر على الفور هذا الرأي في تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن هذا الرأي هو المحصلة التي تغلغلت في الثقافة العامة ـ مفهوم شائع على نحوٍ ما في عصرنا ، وهو المبدأ الذي به نتفاهم ونتعارف ، افتراض يعتبر نهائياً ويستخدم مرتكزاً لكل النشاط العلمي (XIII, 25)

(3) I ، 3 ، اضافة : وبادىء الأمر المُراد هو تمجيد جميع الآراء واعتبارها كشيء يفترض بكل واحدٍ ان يناقشه مع نفسه .

اعتبارات ذاتية . كذلك فان المعتقد المسيحي لا يُنظر اليه الا كخليط من آراء متشابكة بحيث ان الحقيقة ليست هي الهدف ـ صحيح ان الفلسفة تنشد كهدف أخير ، كجوهر مطلق ، الاقتناع الشخصي ، بالمقارنة مع الذاتية ، لكنها تميّز إذا كان الاقتناعُ لا يستند إلاّ لأسباب ذاتية ، كالاحاسيس والمشاعر والحدوس ، الخ . وبوجه عام فرديَّة الذات ، ام أنَّه ناجمٌ عن معرفة طبيعة الشيء ، ماهية الموضوع . فليس اقتناع الذات الخاص إلاّ رأياً .

هذا التعارض بين الرأي والحقيقة المدهش جداً ، المزدهر كثيراً في عصرنا والبارز تماماً ، انما نلاحظُه أيضاً في تاريخ الفلسفة ، مثلاً في عصر سقراط وأفلاطون ، عصر فساد الحياة اليونانية ، حيث يتجلّ لدى افلاطون الفرق بين Exrotùun, SóE . فنلاحظ تعارضاً مماثلاً في عصر الانحطاط العام والسياسي لدى الرومان في عهد اوغيست وما بعده ، مثلاً ، في الأبيقورية على صورة اللامبالاة في موضوع الفلسفة ؛ وهكذا عندما قال المسيح « جئت الى العالم لاعلن الحقيقة » ، ردَّ عليه بيلاطس : « ما هي الحقيقة ؟ »(1) ، ان في ذلك رداً مع تنفس عميق وفيه شيء ما معناه : ان الحقيقة من الماضي ، لقد انتهينا منها ، لقد تخطيّناها ، لم يعد ثمة فائدة من الرغبة في معرفة الحقيقة والرغبة في الكلام عنها(2) .

واذا انطلقنا الآن ، بخصوص تاريخ الفلسفة ، من هذه الفكرة القائلة انه لا يمكن معرفةُ الحقيقة ، وان العقل المفكر لم ينتج سوى آراء ، فإن دلالة تاريخ الفلسفة تكونُ بالغة البساطة : إنها المعرفة ، علم الآراء فقط ، نعني خصوصيّات الآخر ؛ لانه طالما ان الرأي هو ما يعودُ إليَّ ، ولا يعودُ إليّ ، وبما ان كل فرد له رأيه ، فهو خاصيّةُ كل ذات ؛ والحال فإن خصوصيّات الآخرين هذه هي في نظري شيء غريب ، عنصر خارجي ، محض تاريخ ، موت . منذ ئذٍ يغدو تاريخ الفلسفة سطحياً ؛ مثيراً للسأم ، بدون فائدة ، إلاّ للتعليم والبحر . عندها لا املكُ الا كتلةً عابثةً ، مادة فارغة ؛ انا لست في داخلها ، وهي ليستْ لي . وان الانشغالَ على هذا النحو بمادة غريبة ، الاكتفاء بالسطحي ، ما هو إلاّ عبثاً ذاتياً .

II

اذا لم يعتبر تاريخُ الفلسفة الا كمجموعة عارضة من الأفكار والآراء ، يكون غيرُ نافع إلاّ للتعليم . فالمتبحّر ، الغوّاص ، معناه : معرفة امور غريبة ، عجيبة ؛ وعادة تعتبر الكلمات البذيئة

(1) يوحنا ، XVIII ، 37-38 .

(2) I . 3 . a. t : ان التعيين الحقيقة قد انتهى ، لقد انتهينا منه منذ الآن فصاعداً ؛ اننا اكثر تقدماً ونعلم انه لم يعد في الوارد معرفة الحقيقة ، لقد تخطينا وجهة النظر هذه ـ ان الذي يؤ يد هذا الرأي ، فقد تخطّاه في الواقع (XIII ، 27) .

Les immondices بمثابة الكلمة الأخيرة للغوّاص . ان الانشغال بآراء الغير لا يمكنه ان يكون مفيداً لفكرنا الشخصي ، للحقيقة . واذا توجّب اعتبار الفلسفات بأنها آراء ، فإنها لا تعود تقدّم اهتماماً حقاً .

I

الا انه بخصوص تاريخ الفلسفة يقال : ربما يكون لها فائدة ، ربما يمكنه تقديم خدمة أخرى . وبالتالي يجب ان ينجم عنه ان الجهد المبذول من قبل الفكر لادراك الحقيقة هو جهدٌ ضائع . هذا ما يقوله شيشرون Cicéron عن الله في تاريخه السطحي للأفكار الفلسفية (1) . فهو بلا ريب يجريه على لسان أبيقوري ، لكنه لا يعرف شيئاً افضل من ذلك ، وهذا يدلُّ على انه هو نفسه لا يملك رأياً مختلفاً . يقول الابيقوري اننا لم نصل الى تكوين فكرة صحيحة عن الالهي ، وبالتالي ان جهد الفلسفة لبلوغ الحق هو جهد بدون قيمة ، وانه يترتب على تاريخ الفلسفة ان الأفكار المختلفة ، الفلسفات المتنوعة التي ظهرت انما تتعارض مع بعضها البعض ، وتتحارب وتتهافت . ان هذه الواقعة ، التي لا يمكننا تجاهلها تستخدم عادة كمرتكز لاثبات لا جدوى الفلسفة من خلال تاريخها . يبدو مبرّراً وحتى مأذوناً به تطبيق كلام المسيح على الفلسفة : « دع الاموات يدفنون موتاهم واتبعني » (2) . وهكذا يبدو تاريخ الفلسفة بمجمله ليس فقط كملكوتٍ للموتى ، للمتوفين جسدياً ، وانما كملكوت أيضاً للناس المقتولين والمدفونين روحياً وفكرياً . عندئذ ينبغي إبدال « اتبعني » من « اتبع نفسك بنفسك ، وتوقّفْ عند اقتناعك الشخصي ، لانه لم يذهب أحدٌ أبعد مما ذهبت ! » . هذا بكل وضوح هو عكس تطلّب المسيح بعدم الاهتمام بما هو ميت ، فالمطلوبُ هو الرجوع الى الذات ، البحث في الذات لاكتشاف ملكوت الله (3) . يقول المسيح : « اذا شاء احدكم ان يتبعني ، فليتخلَّ عن نفسه » (4) اي عن خصوصيته ، عن رأيه .

صحيح انه قد تتشكل عندئذٍ فلسفةٌ جديدةٌ تقولُ بأن الآخرين لم يهتدوا بعدُ الى الحقيقة . فلسفة لا تدّعي فقط انها هي الحقيقية في النهاية ، بل انها تكمّلُ الفلسفات السابقة الناقصة والمغلوبة . غير انه ينبغي ان نطبق على هذه الفلسفة أيضاً كلام الرسول بولس الى اناناياً : « اقدام اولئك الذين يجب ان يأخذوك كوجودةَ أمام الباب » (5) اذن الفلسفة التي ستدحضُ فلسفتك وتحل محلّها ولن تتوانى عن الظهور طالما أنها لا تفسح في المجال أمام سواها .

---

(1) De natura Deorum, I, Ch: I. : (نص لاتيني ، ص85 من الأصل) .

(2) لوقا ، IX ، 59-60 . متّى ، VIII ، 22 .

(3) لوقا ، XVII ، 21 .

(4) لوقا ، IX ، 23 .

(5) اعمال ، V ، 9 . الاستشهاد غير متطابق تماماً مع نص اعمال الرسل .

واذا أردنا ان نعينّ عن كثب اكثر هذه الوجهة ، تنوّع الفلسفات . توجّب علينا التساؤل والبحث عن شأن هذا التنوع ، هذا التعارض بين وحدة الحقيقة والعقل ، وحدة المعرفة ، العقل المفتكر ، نعني الفلسفة ، وكثرة الفلسفات . واننا نرغب في شرح نظرتنا ، في ان نجعل انفسنا فاهمين لهذه الكثرة ، هذا التعارض . وعليه سيكون بين ايدينا تقديم يعالج العلاقة بين الفلسفات العديدة والفلسفة الوحيدة ، الأمرُ الذي سينورُ الفرقَ القائم بين الفلسفة وتاريخها : عندئذٍ سنرى ان هذا التنوع لا يضر بالفلسفة ـ بامكانها ـ فحسب ، بل انه ضروري لهذه الدراسة ، وانه من المفيد الملاحظة أولاً بأننا ننطلقُ مؤكداً من القول بأن الفلسفة غايتها معرفة الحقيقة او ادراكها بالفكر (1) .

وعلينا الافتراض بأن موضوع الفلسفة معلوم ؛ انه يبدو خاصاً ، غير ان الأعمَّ او بالحريّ الشمولي ذاته ، الشمولي المطلق ، الخالد ، هو ما يكون بذاته ولذاته . كذلك يمكن ان نعدّد بوجه خاص مواضيع الفلسفة ، نعني الله ، العالم ، الروح ، النفس ، الانسان . في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة ، نعني ان غايتها معرفة الله . وهذا الموضوع مشتركٌ بينها وبين الدين مع هذه المفارقة وهي ان الفلسفة تنظره بالفكر ، بالعقل ، بينما ينظرُه الدينُ بالتمثّل . فما يقدمُهُ لنا تاريخُ الفلسفة انما هي أفعال العقل الذي يفكّر ؛ ويعتبر التاريخ السياسي أو العالمي افعالَ العقل الذي ينشدُ شخصيّات كبيرة ، دولاً ؛ وهو يعلّمنا كيف تجلّى هذا العقلُ في ولادة الدول وتعاقبها وانهيارها . ويعتبر تاريخُ الفن الأفكار في الشكل الخيالي الذي يعرض الأفكارَ كحدوس ويعرضُ تاريخ الفلسفة افكارَ الفكر . إنّه يستدعي الوعي العاقل . فيمثّل لنا ابطال الفكر ، الفكر الخالص ، كما يجب ان نراهم في افعالهم . ويكون الفعل ممتازاً على قدر ما تكون خصوصيّه الفاعل قليلة الانطباع بطابعه . ذلك ان الخاص في الفلسفة ، نعني نشاط الفيلسوف الخاص يمحّي ، وان حقل الفكر الخالص هو الذي يبقى وحده ؛ واذا قابلنا هذا الميدان مع ميادين أخرى ، فلا بد لنا من اعتباره الاشرفَ والأكمل ، لان التفكير هو النشاط الذي يميّز الانسان . فهذا عاقل ، مفكّر دائماً ، غير انه لا يفكّر تفكيراً خالصاً في الاحاسيس والحدس والرغبة والخيال ؛ اذ لا يمكنُ التفكير على هذا النحو إلاّ في الفلسفة ؛ فهنا بالذات نفتكرُ ، متحرّرين من كل التعييناتَ المعروفة ، من كل الخصوصيّات ؛ وهذا بالذات هو المجال الذي نريدُ ان نتأمّله في حركته ـ. يترتب على ذلك ان افعال العقل المفكّر ليست مغامراتٍ . فالتاريخ العالمي ليس رومانسياً فحسب ؛ وهو ليس مجموعة أفعال وأحداث عارضة ؛ فالمصادفة لا تهيمنُ عليه ؛ والحوادثُ فيه ليست ميادين لسباق فرسان ضائعين ، ولا أعمال أبطال

(1) I[1] ، 3 ، إضافة : ليس الاعتراف بانه لا يوجد شيء لنعرفه ، على الأقل ان الحقيقة الصحيحة لا تستطيع معرفة ذاتها ، ولكن الحقيقة الزمنية ، المتناهية (أي الحقيقة التي هي لا حقيقة في الوقت نفسه) هي وحدها التي تعرف ؛ يضاف الى ذلك اننا في تاريخ الفلسفة نتناول الفلسفة ذاتها(XIII, 31 sq.)

يحوضون معارك عابثة ، ولا أعمالاً وتضحياتٍ غير مفيدة في سبيل موضوع عارض ؛ ولا يزول فعلُهُ دون ان يترك آثاراً ؛ ولكن الاحداث تشكّل فيه تسلسلاً ضرورياً . وهذا أيضاً الحالُ في تاريخ الفلسفة . فليس من الوارد فيه التعامل مع أفكار استيهاميّة ، مع آراء الخ . اخترعها كل واحد بمقتضى فكره الخاص او تخيّلها حسب هواه ؛ ولكن بما أن المقصود هنا النظر في النشاط المحض والضروري للروح ، فلا مناص من أن يكون في كل حركة الروح العاقل تسلسلٌ ضروري وجوهري . إننا بهذا الايمان بالروح الكوني ، الشمولي ، يجب ان نشرع في دراسة التاريخ ولا سيما تاريخ الفلسفة .

II

التأملُ الثاني يتناول موقفَ الفيلسوف تجاه تشكيلات ونتاجات الروح الأخرى . لقد سبق لنا القولُ بان الانسان يفكّر وان في ذلك طابعه الجوهري ، وان الفكر يتدخّل ليس فقط فيما هو غاية الفلسفة ، بل أيضاً في مجموعةٍ من المواضيع الأخرى التي هي أيضاً نتاجات الفكر واعماله . كذلك فإن الدين ، الفن ، تشكيل الدولة الخ . هي من أعمال الروح العاقل ، ومع ذلك فلا بد لنا من استبعادها هنا . اذن السؤال الذي يُطرح هو التالي : بم تمتاز هذه الأعمال عن النتاجات التي تشكّل موضوعنا ؟ وأيضاً : ما العلاقة التاريخيّة القائمة بين فلسفة عصرٍ ما وبين الدين والفن والسياسة الخ . في ذلك العصر .

سنشرح هاتين الوجهتين في التقديم لهدفٍ توجيهي ، حتى نعلم كيف يجب ان نتناول تاريخ الفلسفة في هذه الدروس . ان هاتين الوجهتين تساعداننا على الانتقال أيضاً الى وجهة نظر ثالثة ، التقسيم ، الوجهة العامة لمجرى المجموع التاريخي . انني لن أتوقّفَ عند تأملاتٍ خارجية في تاريخ الفلسفة ، حدواهُ ، ومختلف الطرائق للنظر فيه . ففائدتُه ستظهر نفسها بنفسها .

في الختام سأتحدث بايجاز عن المصادر ، كما هو العرف . انما التقديم يرمي فقط الى اعطاء فكرة أدقّ عما نريد تناوله . والفكرة التي سنتوسع فيها هنا هي المفهوم بالذات : وسنتمكّن هنا من البرهان عليه (لأنّهُ بذاته ولذاته) . ويرجع برهانُه الى علم الفلسفة ، المنطق . ومن الممكن ان نقدّمه على وجهٍ عارض ومبسّطٍ وذلك بربطه بمفاهيم أخرى معروفة لدى الوعي المثقَف العادي ؛ غير ان هذا ليس من الفلسفة في

شيء ، لكنه يسهم في ايضاحها .

III- II

في المقَام الأول يأتي ذات المفهوم ، غاية تاريخ الفلسفة ، ثم علاقة الفلسفة بالنتاجات الأخرى للعقل البشري : الفن ، الدين ، تشكيل الدولة ، الخ . وبشكل خاص علاقتها بالتاريخ .

أ ـ مفهومُ تاريخ الفلسفة

. II

ما سندرسهُ هنا تتمةٌ لتشكيلات الفكر . وهذه هي الطريقة الأولى والأكثر سطحيةً التي يظهرُ فيها تاريخُ الفلسفة . وسرعان ما تتصل بها الحاجةُ الى معرفة الغاية ، الفكرة العامة التي تربط المتكاثر ، المتنوّع الذي يمثّله هذا التعاقب ، والى أي وحدة تنتسبُ هذه الجمهرة من العناصر بحيث انها تكوّن مجموعاً ، كلاً ؛ ثم ما هي هذه الوحدة ؛ هاكم اذن ما يشكل أولاً الغاية الماهيّة . اذن نحن على حق في تطلعنا الى التمييز الدقيق بين الغاية والماهية قبل ان نهتمَّ بالخاص . اننا نريدُ أولاً إلقاء نظرةٍ شاملة على الغابة قبل ان نعرف اشجارها المتنوّعة . وان ذلك يتأملها أولاً لا يرى الغابة في مجملها ، فيضلُّ فيها ويقع في الالتباس . كذلك هو حالُ الفلاسفة الذين لا يحصى عددهم ، الذين يتحاربون ويتعارضون . وربما نضطرب فيما بعد إذا شئنا ان نعرف أولاً مختلفَ الفلسفات . فلربما منعتنا الأشجارُ من رؤ ية الغابة ، ومنعتنا الفلسفاتُ من رؤ ية الفلسفة . وهذا لا يحدث في اي مكان بسهولةٍ ولا غالباً إلاّ في تاريخ الفلسفة . فينجمُ عن كمية الفلسفات اننا لا نلحظُ حتى الفلسفة واننا نزدريها . ـ على هذا ترتكزُ هذه الحجة البالغة السطحية التي تزعم ، بشيء من المعرفة ، ان تاريخ الفلسفة عقيم ، وان فلسفة تنقض الأخرى ، وان جمهرة الفلسفات تثبتُ بُطلان Inanité المشروع الفلسفي . هكذا يتكلّمون حتى عندما يهتمون او يبدون مهتمين بالحقيقة ، فيقالُ انه يجب البحث عن الشيء الوحيد ، الوحدة ، نعني الحقيقة التي هي واحدة ، وان كمية الفلسفات ، التي تؤ كد كلٌّ منها نها هي الصحيحة ، تتعارضُ مع هذا المبدأ القائل ان الحق هو الوحدة .

ان الجوهر الواجب تصوّره في هذا المدخل يتّصل اذن بهذه المسألة : كيفَ نفسِّرُ

هذا التناقض بين وحدة الحقيقة وعدد الفلسفات الكبير ؟ ماذا ينجم عن هذا العمل الطويل للروح البشري وكيف نفهمُهُ ؟ وبأي روحية سنعالجُ تاريخ الفلسفة ؟

ان هذا التاريخ هو تاريخ الفكر الملموس الحر او تاريخ العقل . ان الفكر الملموس الحرّ لا يهتم إلاّ بذاته . فلا شيء عقلانياً إلاّ وهو نتيجةٌ للفكر - ليس الفكر المجرَّد ، لان هذا هو تفكير الادراك ، بل الفكر الملموس ؛ إنه العقل . وبشكل أدقّ ، يجب ان تصاغ هذه المسألة على النحو التالي : بأي معنى ينبغي علينا النظر في تاريخ العقل المفكّر ، نعني ما هي الدلالة التي ننسبها إليه ؟ على هذا يمكننا الردُّ بأنّه لا يمكنُ عرضه بأي معنىً آخر سوى معنى الفكر نفسه ؛ حتى انه يمكنُ القولُ ان المسألة سيئة الطرح (Unpassend) . وبخصوص كل موضوع يمكنُ التساؤ ل ما هو معناه او ما هي دلالته ؛ وهكذا بالنسبة الى عمل فني ماذا يعني شكله ، وفي امر اللغة ماذا تعني العبارة ، وفي شأن الدين ما معنى التمثّل أو العبادة ، وبصدد أعمال أخرى ما هي قيمتُها الأخلاقيّة ، الخ . ان هذه الدلالة او هذا المعنى ليست شيئاً آخر سوى الجوهر أو العام ، جوهر موضوع ، وهذا الجوهر انما هو الفكرُ الملموس لموضوعٍ ما . وعلى هذا المنوال نجدُنا دائماً أمام عنصرين ، احدهما خارجي وثانيهما داخلي ، مظهر خارجي مُدرك ، موضوعُ حدسٍ ، ودلالة هي الفكرة بكل وضوح ؛ والحال ، بما أنّ موضوعنا بالذات هو الفكرة ، فليس ثمة أمران مختلفان ، وانما الفكرة هي ماله دلالة لذاته . فالموضوعُ هنا هو العام ، وليس ثمة مجالٌ للبحث عن دلالةٍ منفصلة أو قابلة للفصل عن الموضوع . وهكذا ، ليس لتاريخ الفلسفة دلالة أخرى ، تعيينٌ آخر سوى الفكر نفسه ؛ فهو بمثابة ما هو أهمّ وأرفع وما نعجز عن وضع أي فكرٍ فوقه . وبخصوص عملٍ فني ، يمكننا التأمل ، والتساؤ ل عما إذا كان الشكل يلبّي الفكرة ؛ اذن يمكننا السيطرة عليه ؛ لكن تاريخ الفكر الحر لا يمكن ان يكون له معنى آخر ، دلالة أخرى سوى الكلام عن الفكر . فالتعيين الذي يحلُّ هنا محل المعنى والدلالة انما هو الفكرُ عينُه .

آن الأوان للاشارة الى الوجهات الأدقّ المتعلّقة بالفكر .

فمن المهم هنا النظر في سلسلة من تعيينات الفكر والاشارة بادى ذي بدء الى

بعضِ المفاهيم العامة كلياً والمجرَّدة التي سنستند اليها فيا بعد ، والتي سيصوّرُ لنا تطبيقُها مفهوم تاريخُ الفلسفة على نحوٍ أدقّ . فليست هذه المفاهيم هنا سوى مُفترضات ؛ ونحن لن نعالجها ولن نبرهنَ عليها من الوجهة المنطقية ، الفلسفية ، التنظيريَّة . وستكفي إشارة تاريخية اولية الى هذه المفاهيم .

I ـ تعيينات أوليّة

. III.II

اليكم هذه التعيينات : الفكر ، الماهية ، الفكرة او العقل وتطورها .

. I

انها تعييناتٌ للتطور وللملموس -.

ان حصيلة التفكير ، الفكرة ، هي بوجه عام موضوعُ الفلسفة ؛ فالفلسفة تظهرُ لنا أولاً كأنها شكليّة ، والماهية كفكرة متعيّنة ؛ فالفكرةُ هي الفكرُ في كليّته (1) ، الفكرُ المتعينّ في ذاته ولذاته . بوجهٍ عام . الفكرة هي الحقيقة والحقيقة وحدها . وتكمنُ طبيعةُ الفكرة في تطوّرها .

I ـ [الفكرُ كماهيّة وفكرة] .

أ ـ الفكر

. II

يأتي الفكرُ في المُقام الأول

. III

الفلسفة فكرية ، عقلية ؛ سبق ان لاحظنا ذلك . والفكر هو ما يكون أشدّ باطنيةً ، انه Le nyemovixón . ان الفكر الفلسفي هو فكر العام . نتاج التفكير هو الفكر ؛ وهذا يمكن ان يكون ذاتياً أو موضوعياً ؛ إنه Le vorç عند انكساغوراس Anaxagore اننا نعلم العام مجرَّداً متمايزٌ عن الخاص ؛ في حين انه شكلٌ فقط وأمامه الخاص ، المضمون . واذا توقّفنا أمام الفكر بوصفه عاماً ، فإننا لا نلحظ سوى حالاتٍ قليلة ، نظراً لوعينا ان المجرَّد لا يكفي ، لا يرضي . من هنا جاء القول : ما هذه إلا افكار . ـ ان الفلسفة لا تهتمّ إلاّ بالعام الذي له مضمونٌ بذاته . لكن العام من حيث هو عام يأتي اولاً ، إنه مجرَّد ؛ إنه الفكر ، لكنه الفكر الخالص ، المجرَّد . وما الوجود ، الجوهر ، الأحد ، الخ ، سوى أفكار من هذا النوع مجرَّدة تماماً .

ب ـ الماهية

. II

ليس الفكر فارغا البتّة ، مجرّداً البتّة ، انما هو مُقرَّرٌ ومتعيّنٌ بذاته ؛ أو هو ملموسٌ جوهرياً . هذا الفكر الملموس نسمّيه ماهية . فلا بد للفكر من أن يكون ماهية ، ومهما يكن ظاهرُها مجرَّداً فلا مناص لها من ان تكون ملموسة بذاتها . فمن جهةٍ ، يصحُّ القولُ إن الفلسفة تهتمّ بالتجريدات طالما ان موضوعها هو الافكار ، نعني طالما انها تتجرَّد عن المحسوس ، عما يُسمّى ملموساً ؛ ومن جهة ، هذا كلام باطل ؛ فالتجريداتُ هي من مجال التأمل ، الادراك ولا تنتسبُ الى الفلسفة ؛ ومن البينّ ان اولئك الذين يوجّهون هذه التهمة الى الفلسفة هم اولئك الذين يكونون الأكثر غوصاً في تعيينات التأمل ، بينما يتخيّلون انهم يغوصون في المضمون الشديد التعيين . وحين نتحرَّى الأمر ، نرى انهم لا يحيطون إلا بالمحسوس من جهة ، وبالافكار الذاتية ، نعني التجريدات من جهة ثانية .

. III

في المقام الثاني ، تأتي الماهية ؛ انها شيء آخر غير الفكر المحض . (في الحياة العادية تعتبر الماهية عادة كفكر متعينّ فحسب) . انها معرفة حقيقية ، وهي ليست الفكر من حيث هو فكر عام فقط ؛ وانما الماهية هي الفكر المتعينُّ بذاته في حيويته ونشاطه ؛ فإما هي الفكرُ الذي ينسب لنفسه مضموناً ؛ واما هي العام الذي يتخصَّص (مثال ذلك ان الحيوان كشديي ، هو وصف ينضافُ الى تعيينه الخارجي ، كحيوان) . ان الماهية هي الفكر الذي صار فاعلاً ، قادراً على التعيين الذاتي ، على إبداع نفسه ، على معاودة إنتاجه ؛ وهذا ليس مجرَّد شكل لأجل مضمون ، فهو يتشكَّلُ بذاته ، يمنح نفسه مضموناً ويعينّ شكله (سيظهرُ تعيينُهُ في تاريخ الفلسفة) . ذلك ان الفكر لم يعُدْ مجرّداً ، وانما هو متعيِّنٌ من خلال تعيين ذاته بذاته ، ونحن ندلُّ عليه بكلمة : ملموس . لقد منح لنفسه مضموناً ، صار ملموساً ، في نموٍ مشترك ـ يتضمّن عدة تعيينات في وحدة ، تكونُ متحدَّةً على نحو لا يقبلُ التجزؤ ـ ، هذه هي التعيينات المختلفة التي لا يمكن فصلُها . إنّ التعيينين المجرّدين اللذين تشكّلهما في وحدة هما العام والخاص . ان كل ما هو حقاً حيٌ وحقيقيٌ يكون مركباً ويتضمَّنُ بذاته عدَّة تعيينات . هكذا يكون ملموساً النشاطُ الحيُّ للروح . ـ وعليه ، يكونُ العام هو تجريد الفكر ؛ لكن الماهية هي ما يتعينُّ ما يتخصَّصُ .

ج ـ الفكرة

. II

إن الفكر الملموس المعبَّر عنه على نحو أدقّ ، هو الماهيّة ، وهذه اذا كانت متعيّنة على نحو أفضل تكون هي الفكرة . ان الفكرة هي الماهية على قَدْر ما تتحقّق . ولكي تتحقّق ، لا بد لها من تعيين ذاتها بذاتها ، تعييناً ليس هو بشيء آخر سوى ذاتها . اذن ، يكون مضمونها هو ذاتها ؛ وعلاقتها اللامتناهية بنفسها هي انها لا تتعيّنُ إلاّ بذاتها .

1827 . XI . 1 . III

إن الفكرةَ او العقل هي الماهية أيضاً ، لكن مثلما يتعيّنُ الفكرُ كماهيّة ، يتعيّنُ العقلُ كفكرٍ ذاتي . عندما نقولُ في مفهومٍ انه يتعيّنُ بذاته ، نقول أيضاً إنه مجرَّد . فالفكرةُ هي الماهيّةُ في امتلائها ، التي تمتلىءُ من ذاتها . ان العقل او الفكرة ، حرٌ ، غنيٌ ، يمتلىءُ بذاته بالمضمون ؛ وهو الماهية التي تمتلىء ، التي تمنح ذاتها واقعها . ويمكنني القول ماهية شيء ما ، لكنني لا استطيع القولَ فكرةُ شيء ما . النفسُ هي الماهية ، تمنح لنفسها الوجودَ في الجسد ، في الواقع . عندما ينفصلُ المفهوم والواقع يموت الانسان . غير أنَّ هذا الاتحاد لا يجوز تصوُّره بوجهٍ عام كوحدةٍ ، اذ العقل في جوهره هو حيوية ، فعاليّة ؛ ان فعاليته الأساسية تكمنُ في كون الماهية تنتج نفسها ، تتخذ لنفسها مضموناً ، لكن بطريقة يكون فيها هذا النتاج متطابقاً معها باستمرار . ان الواقعَ يتوقّفُ دائماً على الفكرة ، وهو ليس لذاته أبداً . انه يبدو كأنه مفهوم آخر ، مضمونٌ آخر ، غير ان الأمر ليس كذلك . فالفرقُ بين الموضوع والماهية لا يتوقّفُ الا على شكل الظهورextériorité ـ. ان الواقع يطرح نفسَهُ متطابقاً مع الماهية .

. II

إن الفكرة هي ما نسميّه الحقيقة ؛ انها كلمة كبيرة . وستبقى كبيرةً دائماً بالنسبة الى الانسان غير المنحاز ، وسترفعُ له قلبَهُ . في هذه الأزمنة الأخيرة ، تم التوصُّل ، حقاً ، الى هذه النتيجة بأنّنا لا نستطيع معرفة الحقيقة . لكنَّ موضوعَ الفلسفة هو الفكر الملموس الذي يكونُ ، في تعيينه الأخير ، الفكرةُ او الحقيقة بالذات . أما التقريرُ بأنَّ الحقيقةَ لا يمكنُ ان تُعرف ، فإننا نصادفه في تاريخ الفلسفة وسوفَ ندرسُهُ هناك . يكفي ان نذكر ان مؤرّخي الفلسفة هم الذين أخذوا ، جزئياً ، بهذا المفهوم الشائع . مثال ذلك ان تنمّان Tenneman ، وهو كانطي ، يعتقد انه مما لا معنى له

الرغبة في معرفة الحقيقة ؛ الأمر الذي يبرهنه ، في نظره ، تاريخ الفلسفة . غير انه من غير المعقول ان نتمكّن من التسليم بذلك ، ومن الاهتمام به أيضاً ، دون غاية . عندئذٍ لا يكونُ هذا التاريخ سوى تعدادٍ لآراء من كل نوع ، يزعمُ كلُّ منها زعماً باطلاً بأنّه هو الحقيقة . ومن المفاهيم الشائعة الأخرى القول بأننا نستطيع دونما ريب معرفة شيء ما من الحقيقة ، لكن بعد الافتكار (ـ بان الحقيقة لا تستطيعُ ان تعرف مباشرةً بالادراك والحدس ، ولا بالحدس الملموس الخارجي ، ولا بالحدس العقلي المزعوم ، لان كل حدس من حيث هو حدس ، يكون محسوساً (1)) . إنني الفتُ الى هذا المفهوم الشائع . فمعرفةُ الحقيقة او القدرة على معرفتها هما أمران متمايزان ؛ إلّا ان التروّي وحده يعلّمني ما هي الحقيقة . مثال ذلك أولاً : اننا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة ؛ وثانياً : وحده التروّي يجعلنا نعرف الحقيقة . وحين نشير بشكلٍ أدقّ الى هذه التعيينات ، نتقدّم في تمثّلنا .

. I-II

ان التعيينات الاولى التي اكتسبناها هي اذن القول ان الفكر ملموس ، وان الملموس هو الحقيقي واننا نصل الى الحقيقة بالفكر . وان التعيين الجديد هو ان الروح يتنامى بذاته من صُلب ذاته(aus sich) .

2 ـ الفكرة من حيثُ هي تطوُّر

. II

ان ما يأتي في المقدمة هو ان الفكر الحر ملموس بذاته جوهرياً ؛ يتصل بذلك انه فكرٌ حي ويتحرك من تلقاء ذاته . والطبيعة اللامتناهية للروح ، انما هي سيرورتها الداخلية ، القائمة على عدم الراحة ، والقائمة جوهرياً على الانتاج والوجود بانتاجها ؛ ويمكننا تصوُّر هذه الحركة كتطور ؛ ان فعل الملموس هو تطوُّرٌ أساساً .

(1) A. T.,3,1 : أذكرّ هنا اولا بالمفهوم الشائع القديم القائل انه يوجد حقيقة في المعرفة ، ولكننا لا نعرفُ الحقيقة الا بشرط التأمل ، على طريقة ما برجلٍ مرفوعة . . . وانما فقط لأجل جهد الفكر (X111, 27) .

ان فيه مفارقةً ، واذا أدركنا تعيين الفوارق التي تحدث ـ والسيرورة تؤدي بالضرورة الى شيء آخر ـ فان الحركة تتجلى كتطور . ان هذه الفوارق تتجلّى اذا توقفنا حتى أمام التمثل المعروف للتطور . غير ان الذي يهمّ هو التأمل في هذا التمثّل .

I .

ينبغي التساؤل أولاً عما هو التطور ؛ يُعتبر هذا التمثلُ معلوماً ويُعتقد فيما بعد أنّه لا داعي لشرحه . لكن ما يميّز الفلسفة هو بالتحديد التدقيق فيما هو مظنون كأنه معلوم وما يتخيّله كل منا بانه معروفه لديه مسبقاً . وهذا ما يستعمل ويستخدم دون النظر فيه ، ان ما يستعمل في الحياة العادية انما ترتّبه الفلسفة ، تعبرُهُ ، تشرحهُ ، لان هذا المعلوم هو تحديداً المجهول بالنسبة لمن لا يملك ثقافة فلسفية . اذن يجب علينا التشديد على مختلف النقاط التي تتجلّى في التطور لكي نتعرّف الى ما سيأتي . غير أنّه لن يكون من الوارد الوعي العقلي التام لهذه الماهية ؛ ولا بد لذلك من تطور جديد . فقد يتبدّى ان هذه التعيينات لا تفي شيئاً يذكر ؛ لكن على كل دراسة الفلسفة ان تثبت بطلانها .

لا مناص للفكرة ، من حيث هي تطور ، أنْ تصنع لنفسها أولاً ما هي عليه ؛ وهذا يبدو تناقضاً في نظر الادراك ، لكن جوهر الفلسفة يمثل بدقةٍ في حل تناقضات الادراك .

فيما يتعلّق بالتطور كتطور ، امامنا امران ينبغي التفريق بينهما ـ امامنا حالتان اذا صح القول ـ المكنة ، القوّة ، الكائن بذاته (Potentia) والكائن لذاته ، الواقع (Actus) .

أ ـ الكائنُ بذاته

II .

ان ما يتجّلى لنا على الفور في التطور ، هو انه يجب وجود شيء ما يتطور ، يتنامى ، اذن وجود شيءٍ ما كامن ـ البذرة ، المكنة ، الاستعداد ، القوّة ، ما يسميّه ارسطو الوجود بالقوة Svvamis ، اي الإمكان (غير انه الامكان الفعلي ، وليس إمكاناً بوجهٍ عام ، إمكاناً سطحياً) ، او كما نسميّه ، الكائن بذاته ، ما يوجد بذاته وعلى هذا النحو فقط .

عادة لدينا عما هو كائنٌ بذاته هذا الرأي الرفيع بأنّه هو الحق ، الحقيقة . فمعرفةُ الله والعالم تسمّى معرفتهما بذاتهما . والحال ، ما هو بذاته ليس هو الحق بعد ، وانما هو المجرَّد ؛ انه بذرة الحق ، الاستعداد ، الكائنُ بذاته للحق . وهو شيء ما من اللطيف الذي يتضمّن في ذاته مواصفات كثير من الاشياء ، لكن في صورة اللطافة ،

البساطة ـ إنه مضمونٌ ما يزالُ مغلَّفاً .

البذرةُ تشكّل مثالاً على ما نقول . إن البذرة بسيطة ، تكادُ تكون نقطة ؛ لكن المجهر لا يمكنه ان يكتشف فيها شيئاً يُذكر ؛ لكن هذه البساطة حُبلى بكل صفات الشجرة . فكلُّ الشجرة في البذرة ، الاغصان ، الاوراق ، لون؟ها ، رائحتها ، طعمُها ، الخ ؛ غير ان هذا الشيء اللطيف ، البذرة ، ليست هي الشجرة عينها ، هذا المجموع المتنوّع لم ينوجد بعد . من المهم ان نعرف انه يوجد شيءٌ بالغ اللطافة ، متضمّناً بذاته كثرةً ، لكنه مع ذلك لم ينوجد لذاته بعدُ . ـ ويشكّل الأنا مثالاً اعظم ما نقول . فعندما أقولُ : انا Moi اعني بذلك اللطيف المحض ، العام المجرَّد ، ما هو مشترك بين الجميع ؛ فكل واحد هو أنا . غير انه هو الأغنى تنوُّعاً على مستوى التمثلات ، الغرائز ، الميول ، الأفكار ، الخ . هذه النقطة اللطيفة ، الأنا ، تتضمّن كل هذا . انها القوة ، الماهية الخاصة بكل ما ينمّيه إنسانٌ من صلبه بالذات (aus sich) . فيمكن القولُ بعد ارسطو ان كل ما ينمو هو مستبطن سابقاً في اللطيف ، البسيط بذاته ، في المِكنة ، القوة Potentia ، في الاستعداد . ان التطور لا ينتج شيئاً اكثر مما هو قائمٌ بذاته سابقاً .

III .

البذرة هي ماهية النبتة ، اذا كسرناها لا نجد فيها سوى منطلق . تخرجُ النبتة منها . انها فعّالة وهذه الفعالية تكمن في انتاج النبتة . ومن الجليّ ان النبتة هي هذه الحياة التي هي الفعالية . وما يبقى ، دون حياة ، دون حركة ، هو الخشب ؛ والتحوّل الى خشب ، التخشُّب هو الموت . ان النبتة من حيث هي واقعة انما هي نتاج متواصل . نتاج لذاتها من ذاتها . وتكتمل حياتها عندما تكون قادرةً على إنتاج بذرة من جديد . وتملك النبتةُ بالقوة كل تكوين النبتة ؛ وان امتلاك القوة والانتاج هما عينُ الشيء . لا شيء ينتج ما لم يكن موجوداً من قبلُ . ان هذه الوحدة للمنطلق ، لما يُنتِج ولما هو ناتج ، هي النقطة الأساسية التي يجب التوقّف عندها هنا .

ب ـ الكائنُ هنا

في المُقام الثاني ، ينبغي لما هو بذاته ، اللطيف ، المغلَّف ، ان يتنامى ، ان ينتشر . فالتطور معناهُ التثُّبت ، الدخول في الوجود ، ان يكون شيئاً متميّزاً . اولاً

هذا غير متميّز إلاّ بذاته وهو لا يوجد إلاّ في بساطته او في هذا الحياد ، شيمة الماء الذي هو صافٍ وشفّاف مع تضمّنه بذاته كثيراً من المواد الفيزيائية ، الكيمائية ، وحتى من الامكانات العضوية . وفي المقام الثاني ، يجب ان يكتسب هذا الكائنَ هنا ، الوجود هنا متعلّقاً بشيء آخر ، وان يوجد هذا وجوداً متميّزاً . وهو عينُ الشيء ونفسه او بالحريّ هو المضمونُ نفسُه وعينُه بأن يكون الشيء بذاته ، المغلّف ، او المنتشر ، موجوداً بهذه الصفة . هذه ليست سوى مفارقة صوريّة ، لكن كلّ شيء يتوقّف على هذه المفارقة .

. III

إن ما ينبغي ان يلاحظ ، من جهة ثانية ، هو انه في هذا السير من البذرة الى البذرة ، بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء ، هنالك الوسط ؛ هذا الوسط اذن هو الكائن هنا ، الكائن المتميّز ، التطور ، الانتشار الذي يتركز فيا بعد في البذرة البسيطة . ان كل ما يحدث ، كل النبتة ، توجد مستبطنة من قبلُ في قوّة البذرة . ان شكل اجزاء المجموع ، جميع التعيينات الموجودة في تكوين البذرةتُنتجُ اولاً التطور ، الكائن هنا . هذا ما ينبغي التوقّف عنده . كذلك يوجد في نفس الانسان ، في الروح الانساني عالمٌ كاملٌ من التمثّلات ؛ انها مستبطنة في الأنا اللطيف . اذن لا يدلّ الأنا إلاّ على البذرة ، لكن جميع هذه التمثّلات تتنامى صادرةً عن الأنا وعائدةً اليه . ان في ذلك حركة الفكرة ، العقلاني . ان فعالية روحنا تكمنُ في بذل الجهود لإدخال هذه الجمهرة من التمثلات في هذه الوحدة ، هذه المثالية Idéalité ؛ كما أنّ العقلاني عموماً ، ينبغي فهمه ، وفقاً لتعيينه الأساسي ، كما لو كان عليه مضاعفة الماهية ، وردّها الى بساطتها والحفاظ عليها فيها . ان ما ندعوه الكائن ـ هنا ، الوجود ، هو اذن ظهورٌ لماهية البذرة ، الأنا . هذا هو الظهور ، التخارُجُ ، في الطبيعة ؛ ويبدو كلُّ تعيين منفصلاً عن سواه ، لكي يوجد منفرداً . الكائنُ هنا في الوعي ، الروح ، ندعوه معرفة ، ماهية عاقلة . اذن يكمنُ الروح في التوصُّل الى الكائن هنا ، اي الى الوعي . انني كوعي لديَّ موضوع ؛ فانا هنا وما هو في مواجهتي يكون هناك ؛ وبما ان الأنا موضوع الفكر فإن الروح يكمن في انتاج نفسه ، في اظهار ذاته ، في معرفة ما هو كائن .

. III-II

والمفارقةُ الكبرى هي ان الانسان يعلمُ ما هو عليه ؛ وعندئذ يكون موجوداً حقاً ؛ وبدون ذلك لا يكون العقلُ ، الحرية شيئاً . الانسانُ عقلٌ في جوهره ؛ الانسانُ عقلٌ ، كذلك الطفلُ ، الانسان المثقّفُ او غيرُ المثقّف ؛ ولنقُلْ بالحريّ ان امكان العقل موجودٌ في كلٍ منا ، معطىً لكل منا ؛ لكنّه لا يفيدُ الطفلَ في شيء ،

ولا يفيد الانسانَ غير المثقَّف ؛ انه ليس بأكثر من امكانية ، غير باطلة بكل تأكيد ، لكنها واقعية ، فاعلة بذاتها . ان الراشد وحده ، الانسان المثقف يعلمُ ، بالتربية ، انه عقلٌ . انما المفارقة الوحيدة هي انه لدن البعض لا يوجد الا كمكنةٍ ، بذاته ، وانه مشروح لدى الآخرين(expliziert) ، منتقلٌ من صورة الامكان الى الوجود .

. I

على هذا النحو نقولُ إن الانسانَ عاقلٌ واننا نميّزهُ تماماً عن الانسان الذي وُلد حديثاً ، ذلك الذي يتقدم عقلُه نحونا من حلال نموّه . كذلك فإن الولد إنسانٌ ، لكنَّ العقل لم ينوجد فيه بعدُ ؛ إنه لا يعلم ولا يقوم بشيء معقول ؛ انه يملك الاستعداد للعقل ، لكنه لم ينوجد بالنسبة اليه بعدُ . والمقصودُ جوهرياً بالنسبة الى الانسان ان يغدو ما يكون عليه بذاته ؛ وهو لا ينوجد إلا على هذا النحو وجوداً فعلياً في أي مكان وفي اي شكل كان . ـ كذلك التعبير عن هذا على الوجه التالي : ان ما يكون بذاته يجب ان يصبح موضوعاً للانسان ، ان يصبح واعياً ؛ وعليه ، يتضاعفُ الانسان . فمن جهة هو عقلٌ ، فكرٌ لكن بذاته ؛ ومن جهة ثانية يفكر يجعل من هذا الكائن ، من الكائن بذاته ، الموضوعَ في فكره ؛ وهكذا يكون الفكر موضوعاً ، موضوعاً لنفسه ؛ وهكذا يكون الانسان بنفسه ؛ فالعقلانيّة تنتج العقلاني(1) ، والفكر ينتج الأفكار . وما يكونه الكائن بذاته يظهرُ في الكائن بذاته ، ولو تأمّلنا في ذلك ، لرأينا ان الانسان الذي كان عاقلاً بذاته ويجعل من الأمر موضوعاً له ، لم يتجاوز النقطة التي كان فيها في البدء ؛ فما ينتجه الانسان يكون انتاجاً بذاته ؛ والشيء بذاته يستتب ، يبقى متماهياً ؛ لا يظهر شيء جديد ؛ فيبدو ان في الامر ازدواجاً نافلاً ؛ غير انه كبيرٌ هو التفريقُ الذي توفّره هذه التعيينات . ليس للمعرفة ، للتعلم ، للعقل ، للعلم ، بكل فعل بالذات ، من فائدة أخرى سوى فائدة الظهور ، الحدوث في الخارج ، التموضع ، اظهار ما هو كامن . ـ ولشرح ذلك يمكننا التمثل بأشياء الطبيعة .

. III-II

يترتّب على هذا التفريق كل مفارقة التاريخ العالمي . فجميع الناس عقلاء . وان ما هو قاطعٌ في هذه العقلانية هو ان الانسانَ حرٌ ؛ فهذه هي طبيعتُه ، وهذا جزءٌ من جوهره ، غير ان الرِّق وجد لدى عدد من الشعوب وما يزال موجوداً جزئياً ؛ والشعوبُ لا تتذمّرُ من ذلك . ان الشرقيين مثلاً هم اناس واحرار بذاتهم كبشر ؛

---

(1) 3.1 . إضافه : عندئذ يسقط الفكر ايضاً الى مرتبة اللاعقل ، وان في هذا اعتباراً آخر ,XIII) 34) .

لكنهم ليسوا كذلك ، لانهم لم يعوا الحرية ويتقبّلون كل استبداد ديني او سياسي . وان كل المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرِّق ، هي ان هؤلاء يعلمون انهم أحرار ، وانهم يملكون الحرية .

II

كما ان الشعوب الأخرى هي بذاتها حرَّةٌ ؛ لكنها غير موجودة بعدُ كشعوب حرة ؛ هوذا أصل التعديل الواسع في حالة العالم نعني اذا لم يكن الانسانُ حراً الا بذاته ام اذا كان يدرك بأن ماهيّته ، تعيينَهُ ، طبيعته ان يكون فرداً حراً .

III

الاوروبي يعرفُ نفسَهُ ، فهو موضوعٌ لنفسه ، والتعيينُ الذي يعرفُه هو الحرية . فجوهرُ الانسان الحريَّة . وعندما يقول الناسُ شراً في المعرفة ، فانهم لا يعلمون ماذا يفعلون . حقاً ان قليلاً من الناس يعرفون انفسهم ، يتموضعون . ان الانسانَ لا يكونُ حراً إلاَّ عرفَ نفسَهُ . اذن يمكننا ، بوجه عام ، ان نقول شراً في المعرفة على قدر ما نريد ، فهذه المعرفة هي وحدها التي تحرِّرُ الانسان . ومعرفة النفس معناها الوجود هنا بالروح .

II

اذن تأتي في المُقام الثاني .ـ هذه المفارقة في الوجود ، حالة الانفصال ، فيكون الأنا حراً في ذاته ، لكنَّه أيضاً حرٌ لذاته ، ولست كائناً الا بقدر وجودي حراً .

ج الكائنُ لذاته

ان التعيين الثالث هو التالي : ان ما هو بذاته وما موجودٌ ولذاته هو نفسُ الشيء وعينُه ؛ وهذا ما يسمّى تطوراً . واذا لم يعد الكائن بذاته كائناً بذاته سيغدو شيئاً آخر وسيطراً تعديلٌ يكمنُ فيه شيءٌ ما يصبحُ شيئاً آخر . وبخصوص التطور يمكنُ الكلام عن تبديل ، ولكنه يجب ان يتم بحيث ان الشيء الآخر الذي يحدث يظلُّ مع ذلك متطابقاً مع الأول ، ويترتَّبُ على ذلك ان اللطيف ، الكائن بذاته لم يتهدَّم . إنه الملموس ، المتمايز ، لكنه باطنٌ في الوحدة ، كامن في الكائن بذاته البدائي .ـ هكذا تتنامى البذرة دون تبديل ، واذا تبدَّلت ، اذا انسحقت ، انكسرت ، لا يمكنها ان تتطور . إن وحدة ما هو قائم ، ما هو موجود ، وما هو بذاته ، ان هذه

الوحدة هي جوهر التطور . انها ماهيّةٌ تنظيرٍ هي هذه الوحدة ، وحـدة التنـوّع ، البذرة ، وما يتطوّر : انهما شيئان ، ولكنّهما شيء واحد . إنها ماهيّة عقلانية ؛ وان كل التعيينات في هذا الموضوع مردُّها الى الادراك . ولا يستطيع الادراكُ المجرَّدُ ان يحيط بهذا ، فيبقى لا مبالياً تجاهه ، ولا يدرك سوى المجردات وليس الملمـوس ، الماهية .

كذلك في التطور يكمنُ التوسط ، فلا يوجد الواحد إلا بالنسبة الى الآخر . ان ما هو بذاته يُدفع نحو النمو ، الوجود ، نحو الانتقال الى صورة الوجودُ ولا يكون الوجود الا بواسطَة الاستعداد(Anlage) . وفي الواقع لا يوجدُ شيءٌ مباشر . لقد أثيرت في هذه الأزمنـة الأخـيرة ضجـةٌ كبـرى حـول المعرفـة ، الحـدس ، الـخ . المباشرين ؛ وهذا ليس سوى تجريدٍ دونَ قيمة ، تجريد وحيد الجانب . ان الفلسفة تهتمّ بالواقع ، بالمفاهيم . ويوجد توسط في كل ما نسميه معرفة الخ . مباشرة ، ومن اليسير ان نشير اليه . فمنذ ان يكونَ شيء ما صحيحاً ، يكون فيه توسُّـط ، مثلما يتضمّن التوسط المباشرةَ في ذاته عندما لا يكونُ مجرَّداً فقط .

III

إن الحركة التي يُحدثها الواقعُ هي الانتقال من الذاتي الى الموضوعي . ويكون الانتقال بسيطاً ، مباشراً ، او لا يكون بسيطاً ، لكنه يمرُّ في عدّة مراحل . ومثال ذلك تضاعف النبتة ، من بذرةٍ الى أخرى . ان اكثر الانواع النباتيّة تواضعاً هي الخيطان ، الفطر ، ويكون الانتقالُ من حبَّةٍ الى حبَّةٍ ، من فطر الى فطر ، ان من بصلةٍ الى بصلة ، إنه مباشر إذن ؛ لكنّ التضعيف الذي ينطلق من بذرة النبتة الى بذرة جديدة يكونُ مداوراً . ان الوسط يشتمل على الجذر ، الجذع ، الورقة ، الزهرة ، الخ . . ان في ذلك سيراً متنامياً ، مداوراً . كذلك يوجدُ في الـروح شيءٌ مبـاشر : الحـدس ، الادراك ، الاعتقاد ؛ لكن يوجدُ أيضاً شيء آخر يتوسّطه الفكر . فلنلاحظ مع ذلك ان هذا التطور يتضمّن تعاقباً . فالجذر ، الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الأزهار ، جميعُ هذه المراحل تختلفُ عن بعضها البعض . ولا يعتبر أيٌ من هذه الوجودات هو الوجود الواقعي للنبتة (فهـي ليسـت سوى وجودات معبورة) لإنها حالاتٌ عابرة تتكرَّرُ دائماً ، يناقضُ بعضُها الآخر . إن أحد هذه الوجودات للنبتة يدحض الآخر . وهذا الدحض ، هذا النفي للحظات ، ففي بعضهـا بالنسبة الى البعض الآخر ، يجب ان يلحظ هنا ؛ ولكن علينا أيضاً ان نتوقّفَ بقوّة عند الحيويّة الواحدة للنبتة ؛ فهذا الشيءُ الواحد ، اللطيف ، يبقى في جميع الأحوال . ان كل هذه التعيينات ، كل هذه اللحظات تعتبر ضرورية على الاطلاق ، وغايتها هي الثمرةُ ، نتاج كل تلك اللحظات ، والبذرةُ الجديدة .

الخلاصة ، اننا امام حيوية واحدة مغلّفة أولاً (Lebendigkeit) ، تنتقل من ثمّ الى الكائن هنا وتنقسمُ الى اختلاف التعيينات التي تعتبر ، كدرجات مختلفة ، ضروريةً وتشكّلُ معاً من جديد منظومة واحدة . إن في ذلك لصورةً لتاريخ الفلسفة .

فاذا كان لدينا في المقام الأول كائن التحقق بذاته ، البذرة ، الخ ؛ وفي المقام الثاني الوجود ، ما يظهر البذرة ، يكون لدينا في المقام الثالث الماهيّة ، وبشكلٍ أدقّ ثمرة التطور ، حصيلة كل هذه الحركة ؛ إنني اسميها تجريدياً الكائن لذاته L'etre pour soi . انه الكائن بذاته للانسان ، وحتى الروح ؛ لان النبتة لا تملكه . اذا استعملنا لغةً تتّصل بالوعي . وحده الروح يغدو في الحقيقة لذاته ، متماهياً مع ذاته .

I

البذرة(1) هي اللطيف ، اللامتشكّل ؛ انها لا تبيّنُ لنا سوى شيء قليل ، لكنها تنزع الى النمو ، وهي لا تستطيع تحمل الوجود الا بذاته ؛ وفي هذه النزعة نجد تناقض الكائن بذاته وعدم وجوبه أيضاً . ان هذا التناقض يدفع الكائن بذاته نحو الانقسام ؛ وتظهرُ البذرة في الخارج متعدّدة الوجودات . لكن ما يحدث ، المتكاثر ، المختلف ، ليس بشيء آخر غير الذي كان موجوداً في اللطافة الأولى . ان كل شيء موجود سلفاً في البذرة ، لكن موجود في الحقيقة في صورة مغلّفة ، مثالية ، لا متناهية ، غير قابلة للتمييز . في البذرة ، هناك تعيين جاهز للشكل واللون والرائحة التي ستتخذها الزهرة . ـ اذن تنمو البذرة ، تظهر . ويعضي اكتمال هذا الظهور بعيداً مثل الكائن بذاته . فهو يحدّد لنفسه هدفاً (2) ، وله شكل ، غاية ، لكنها غاية محدّدة مسبقاً ، وليست عارضة إطلاقاً ، ـ الثمرة . والاساسي بالنسبة الى الثمرة هو ان تعود الى سيرتها الأولى بذرة . اذن للبذرة غايةً هي اعادة انتاج نفسها بنفسها ، العودة الى الذات . ان ما هو مغلّفٌ بذاته هو اذن متعينٌ تماماً في ذاته ، ينفصلُ وينتشرُ ، ثم يستأنف ذاته في وحدته الأولى . ـ صحيح ان الحالة تحدثُ في الوجودات الطبيعية ، وان ما بدأ ، هذا العنصر الذاتي ، الموجود بالتالي والغاية ، الحدّ ، نعني الثمرة ، كبذرة ، هما مفردان . فالبذرة هي مفردٌ آخر غيرُ الثمرة ، البذرة الجديدة . ان التضعيف في الوجودات الطبيعية يتضمن مفردين او تكون له نتيجة ظاهرة هي الانقسام الى فردين ، لانهما بموجب المضمون هما شيءٌ واحد . كذلك هو الحال في المملكة الحيوانية ؛ فالأولادُ هم أفراد مختلفون عن ذويهم على الرغم من كونهم من

---

(1) P. P. 3, I : الانتقالُ الى الوجود هو تغيّرٌ وهو البقاءُ فيه واحداً ومتماهياً . ان الكائن بذاته يصحح المسرى . فالنبتة لا تضيعُ في تغيّرٍ مجرد لا يقاس (X111, 34) .

(2) 3, I ، إضافة : الظهور الأعظم ، الغاية المنشودة هي الثمرة ـ نعني انتاج البذرة ، العودة إلى الحالة الاولى (X111, 35) .

الطبيعة نفسها ـ والأمر مختلف تماماً في الروح ، وذلك بالتحديد لان الـروح حرٌ ، وفيه تتدامـجُ البداية والنهاية . والبذرةُ تتنوَّعُ وتستأنفُ ذاتها مجدداً في الوحدة ؛ غير ان هذه لا تفيدها . فلا شك ان في الروح تضعيفاً ، لكن في هذه الحالة . ما هو بذاته يغدو كائناً لذاته . تعودُ الغايةُ الى بدايتها ؛ وتجعل نفسها لأجله ولأجل شيء آخر . وهكذا يغدو لذاته بذاته . ان الثمرة من حيث هي غير حبَّة (بذرة) غير موجودة بالنسبة الى البذرة الأولى وهي ليست لذاتها . في الروح فقط يحدث ان يكون الكائن لاجل شيء آخر ، كائناً بذاته(1) . فهو يجعلُ من كائنه بذاته موضوعاً لذاته ؛ وهو بذلك موضوع ذاته الخاص ويتدامجُ معه في وحدة . ويترتَّب على ذلك ان الروح كائنٌ بذاته ، في شيئه الآخر . وان ما ينتجُه ، موضوعه ، هو ذاته ؛ وهو معناه العودة الى ذاته في شيئه الآخر . إن تطور الروح انقسام ، نشرٌ للذات وعودٌ للذات في الوقت نفسه .

II هوذا مفهوم التطور ، مفهوم عام جداً ؛ وهو بشكل عام الحيوية ، الحركة ، إن هذا التطور هو حياة الله في ذاته ، هو الشمولية في الطبيعة والروح ، في كل ما هو حيّ ، في أضعف الكائنات وأرقاها . إنه تفريقٌ للذات ، إنتاج للكائن هنا ، كائنٌ في سبيل شيء آخر ، مع بقائه متماهياً مع نفسه . إنه الابداعُ الخالد لْلعالم ، في الصورة الأخرى للأبن والعودُ الأبدي للروح بذاته ـ إنـه حركة مطلقـةٌ وفي الوقت نَفسه راحةٌ مطلقة ـ إنه توسطٌ جديدٌ مع الذات . ان في ذلك الكائـن ، الوجود لدن الذات(Beisichsein) ، الفكرة ، القدرة على الرجوع الى الذات ، الاتحاد مع الآخر وامتلاك الذات . هذه القدرة ، هذه القـوة على الوجـود لدُن الذات ، مع نفي الذات ، هي أيضاً حرية الانسان .

I

الوجود لدُن الذات ، هذا العودُ الى ذات الروح يمكن تسميته غايتها المثلى . إن ما يحدث في السماء وعلى الارض ، لا يحدث الا لبلوغها . انها حياة الله الأبديَّة ، وجوداً ذاتياً وصيرورةً لاجل الذات واتحاداً مع الذات . في هذا الترقّي ثمّة إرتهان ، قرارٌ ؛ لكن من طبيعة الروح ، الفكرة ، الارتهان لاجل اكتشاف الذات مجدداً . ففي هذه الحركة تكمنُ الحريّةُ تحديداً ؛ ولقد سبق لاعتبارٍ خارجي انْ جعلنا نقول : حرٌ هو كل ما لا يتوقّفُ على شيء آخر ، كل ما لا يعاني من العنف ، وغير متضمَّنٍ في شيء آخر . ان الروح ، اذ يعودُ الى ذاته يغدو روحـاً حراً . هذه هي غايته

---

(1) A. T. 3. I : في الروح ليس الوجهان هما فقط من الطبيعة عينها ، ولكن كلاهما يكونُ للآخر ، ولهذا فهو كائنٌ لذاته . لهذا يكونُ الآخر ، يكون الشيء نفسه مثل الآخر(X111, 35) .

المطلقة ، العليا ؛ وعلى هذا النحو يمتلك نفسه حقاً ويكون حقاً مقتنعاً بذاته .ـ يُضاف الى ذلك ان الروح لا يدرك هذه الغاية لا يتوصَّل الى هذه الحرية الا في عنصر الفكر ؛ ففي الحدس يكون لديّ على الدوام شيء آخر كموضوع ، يظلُّ هو هو ؛ إنما على الدوام مواضيع تقـومُ بتعييني . كذلك هو الأمرُ بخصوص الحساسية ؛ اجدُني فيها متعيّناً ، ولستُ حراً فيها ؛ إنني متعينٌ على هذا النحو ؛ ولكنني لا اقدم نفسي على هذا النحو ؛ وحتى عندما اكون واعياً لهذا الشعور فإنني اعرف فقط انني أُحسُّ به ، انني متعينٌ . وحتى في الارادة لا أكون بالقرب من ذاتي ؛ إنني ذو مصالح محدَّدة ، انها مصالحي حقاً ؛ لكن هذه الغايات تتضمَّن مع ذلك شيئاً آخر في مواجهتي ، شيءُ يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر اكونُ متّجهاً نحوه بشكل طبيعي(1) . ولست في كل هذا ملكاً للذاتي تماماً . ان الفكرَ هو المدار الوحيد حيث يكون الروح ، بعد زوال عنصر غريب ، حراً مطلقاً لدى نفسه . ان بلوغ هذا الهدف يشكّل فائدة الفكرة ، الفكر ، الفلسفة .

3 ـ التطور من حيث هو تكثُّف (*)

1, II العنصر الشكلي يعنينا هنا عن كثب .

II

اذا لم يكن التطور المطلق ، حياة الله والروح ، سوى مسارٍ واحد ، حركة واحدة ، فهو ليس كذلك الا من حيث هو تطور مجرَّد ؛ لكن هذه الحركة الشمولية ، من حيث هي عينيّة ، هي سلسلة من تشكيلات الروح ؛ ولا يجوز لهذه السلسلة ان تمثل كخط مستقيم ، بل كدائرة ، كعود الى الذات . ويشتمل محيط هذه الدائرة على كمية كبيرة من الدوائر ؛ فعلى الدوام يكون التطور حركةً تمرُّ في جملة تطورات ؛ وان مجموع هذه السلسلة هو تعاقب تطورات عائدة الى الذات ، ويكون كل نموٍ خاص درجةً في المجموع . هناك تواصل في التطور ، لكن دون ان يفضي الى اللامتناهي (المجرَّد) ؛ انه بخلاف ذلك يعود الى ذاته . فلا مناص له من معرفة نفسه ، من الظهور والتموضع لكي يعلم ما هو ، لا مناص له من استنفاد نفسه ، من التموضع الكلي ، حتى يتجلى تماماً ، ويهبط الى اعماق ذاته

(1) A. T. 3, I : شيء معين يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر ، مثل الميول ، الأهداف(X111, 36) .
(*) Concrétion ، ممكن ايضاً : تعينٌ [المعرِّب] .

ويكشف ذلك . كلما تعالى الروح في تطوره ، كان أكثر عمقاً ؛ انه عميق حقاً عندئذٍ ، ليس بذاته فقط ؛ فهو بذاته ليس عميقاً ولا متعالياً . فالتطور هو تعميقٌ بذاته للروح حتى يعي عمقَهُ . وغاية الروح في هذه المطابقة ، تكمن في اكتناه الذات ، في ان لا تعود خفيَّةً على ذاتها . اما الطريق المؤدية الى ذلك فهي تطوُرها وسلسلة تطورات تكون درجاتٍ في مرقاة التطور .

إذا نجم شيءٌ ما عن إحدى هذه الدرجات ، فإنه يشكّل منطلقاً لشيء آخر ، لتطور جديد . وتكون آخر حالة في درجةٍ من الدرجات هي دائماً الأولى في التالية . اذن قال غوتهGoethe في مكانٍ ما : « ان ما هو مُتشكّلٌ يعود مادة على الدوام [1] » . فالمادة التي تكونُ متشكلةً تعودُ مادةً لشكلٍ جديد .

. 3 ، I

يدخل الروح في ذاته ويجعل من نفسه موضوعه الخاص وفكرَهُ [2] الذي يتوجَّه من هذه الجهة ، ويمنحهُ صورةَ الفكر وتعيينه . وفي هذه الماهية حيث اكتنه نفسه وحيث يكون ، في هذا التكوين الذي هو تكوينُه ، في هذا الكائن ، كائنه ، المنفصل مجدَّداً عنه ، يجعل لنفسه أيضاً موضوعاً ويصبُّ نشاطَهُ عليه . هكذا يواصلُ الفعلُ (das Tun) تشكيلَ ما كان قد تشكَّل سابقاً ، فيجعله بذاته اشد تعييناً ، أكملَ وأعمق .

II

انما الدرجات مختلفات ؛ فالدرجةُ التاليةُ أكثفُ من السابقة . والدرجة الأدنى أكثر تجريداً ؛ وفي نظر الروح يعتبر الأولادُ هم الأشدّ تجريداً ؛ انهم مليئون بحدوس ملموسة ، لكنَّهم يفتقرون الى الأفكار . في مستهلِّ محاضراتنا صادفنا كثيراً من المواد الملموسة ، لكنها هي الأفقرُ بالنسبة الى الأفكار . ان افكارنا الأولى هي

---

(1) يعتقدُ هوفميستر ان المقصود ربما يكون الجدول النذريّ Tableau votkf 88, شيلر ، عنوانها المقلّد .

(2) Sein Panken .

تعييناتُ فكرنا الاشد تجريداً من الافكار اللاحقـة . وهـكذا نجـد اولاً التعيين ، الشيء؛ ليس هناك شيء ، فهذه ليست سوى فكرة ؛ وعليه ، لا يظهرُ في البداية سوى هذا النـوع من تعيينـات فكرنـا المجـرَّدة . ان التجـريدَ لطيف وسهـــل . والدرجات التالية أشدُّ تكثُّفاً ؛ انها تفترضُ تعيينات الدرجات السابقة والتطورات المتزايدة . ان كل درجة تالية من درجات التطور تكون من ثمَّ أغنى ، تضاف اليها هذه التعيينات ، وبذلك تكون أكثف ـ اذن ليس هناك أي فكرٍ لا يتقدَّمُ في تطوره .

I

يمكنُ التساؤ ل بصدد هذا التطور : ما الذي يتطوَّرُ ، ما المضمونُ المطلقُ الذي ينمـو : لانـه يعتقدُ ان التطور من حيث هو نشاط ، ليس الا تطور شكلياً ويحتاج الى قوام Substratum . إلاّ أنَّ النشاط ليس له تعينٌ آخرُ سوى الفعل ؛ اذن ما ينمو لا يمكنه ان يكون شيئاً آخر سوى ما يكون عليه النشاطُ . وبهذا تتعينُ على الفور الطبيعةُ العامة للمضمون . واننا لنفرّقُ في التطور بـين لحظـات شتّى : الكائنُ بذاته والكائن لذاته ؛ والفعل يشتمل في النتيجة على مختلف هذه اللحظـات . ان الفعل ، بمجموع اللحظات ، هو جوهرياً ما ندعوه عموماً الملمـوس ؛ ويمكننـا ان نضيف : ليس الفعل ملموساً فحسبُ ، لكنه أيضاً هو الكائنُ بذاته ، فاعلُ الفعل ، الذي يبدأُ التطور ، الـذي يباشر ، الذي يحرّك ؛ لان الفكرَة بذاتها ملموسةَ أيضاً . وان ما قلناه بأنه ليس سوى مسيرة التطور إنما هو أيضاً مضمونُهُ . اذن الملموس هو شيءٌ بنفسه ، وشيء آخر أيضاً ، نعني النشاط الذي يُظهِرُ هذا الملموس ؛ وبالتالي لا تشكل اللحظتان منه سوى واحدة ، هي اللحظة الثالثة ؛ الأمر الـذي يعني ان الواحد لدن ذاته في الآخر ، وان الآخر ليس خارج فاته ، لكنه فيه عائدٌ الى ذاته .

الفكرةُ ملموسةَ جوهرياً ، لان الحقيقة ليست مجرَّدةً ؛ فالمجرَّدُ هو ما ليس حقيقياً . ومن المؤكد ان الفلسفة تتحركُ في مناطق الفكر المحض ، لكن لا بد من اكتناهِ مضمونها كشيء ملموس . ولربما يصعب علينا ان نفهم ان المتعيِّنات المختلفة او المتمايزة او المتعاكسة تشكّلُ وحدةً ـ لكن ذلك هيّنٌ على الادراك ، لانه يقاومُ الملموس ويريد ان ينتزع منه كل العمق . وليس هناك غير تأملُ الادراك (1) هو الذي ينتج ما هو مجـرد ، فارغ ، ويبقيه في مواجهـة الحـق . ان الحس السـليم المعـافى يستلـزمُ الملموس .ـ ولا ريب ان الفكرة ، من حيث هي فكرٌ محض ، هي مجرَّدة ، لكنها في ذاتها ملموسة على الاطلاق ؛ والفلسفةُ هي ما يكون أكثر تعارضاً مع التجريد ؛ انها تحاربُه بالذات وباستمرار تشنُّ

---

(1) A, T. 3, I : هذا من النظرية المجرَّدة ، غير الصحيحة قطعاً ، غير المضبوطة إلاّ في الرأس ؛ وهي فضلاً عن ذلك ليست عملية (X111, 37) .

الحربَ على تأمل الادراك . هذه هي التعيينات الأوليّة التي كان ينبغي علينا التدليلُ عليها تاريخياً . واذا جمعنا تعيينات التطور والملموس ، نحصل على الملموس متحرّكاً (ملموس الانتاج الخاص بالكائن بذاته في سبيل الكائن لذاته) والتطور من حيث هو تكثّفٌ ، تعينٌ [1] . وبما ان الكائنَ بذاته هو في ذاته ملموس ، وبما ان الانماء لا يقومُ بوجه عام إلاّ بوضع ما هو بذاته ، فلا شيء غريباً ، جديداً يضافُ الى ذلك ، ولكن ما كان موجوداً سابقاً ، كامناً ، مغلّفاً ، يتبدّى من الآن فصاعداً كأنه متميّز . إن التطورَ يُظهر فقط الباطن البدائي ، يُخرج الملموس الذي كان موجوداً فيه من قبلُ ، والذي بفضل ذلك يصبحُ لذاته وينطلقُ من ذاته نحو هذا الكائن لذاته ... ان الملموس متميز في ذاته ، لكنه اولاً في ذاته فقط ، حسب الاستعداد ، القدرة ، الامكان .

ان المفارق ، المتميّز ما يزال في الوحدة ، ولم يُوضع بعد كشيء متميّز ؛ مفارقٌ بذاته ، لكنه مع ذلك لطيف ؛ انه يناقض نفسه بنفسه . وبدفع من هذا التناقض ، يخرج من مجرد الاستعداد ، ينطلقُ من اللطيف الى التضعيف duplicité ، الى التنوّع ؛ إذن يستبعدُ الوحدةَ حتى يعطي للفوارق حقها في الوجود . وان وحدة الفوارق ، غير المطروحة حتى بعد كفوارق ، تسعى جهدها لحل اشكالها . وهكذا يتوصّلُ المفارقُ الى الوجود هنا ، الى الوجود لكن الوحدة لا تفقد حقوقها لان المفارق ما إن يوضع حتى يستبعد مجدّداً ؛ فلا مناص له من الرجوع الى الوحدة ، فحقيقة المفارق في الواقع ان يكون واحداً . والحركة وحدها تجعل الوحدة ملموسةً حقاً . وهذه بشكل عام هي الحيويّة ، سواءٌ الحيوية الطبيعية ام حيوية الروح ، إنها حيوية الفكرة ؛ فالفكرة ليس ميتة ، ليست تجريداً . لهذا ليس من العدل ولا من المعقول وحتى ـ وهذا هو الأسوأ ـ تمثل الله الذي لا يمكن ان يكون شيئاً مجرداً ، فنستعمل عباراتٍ مجردة مثل الكائن الأرفع الذي لا يمكننا ان نقول فيه اي شيء آخر ـ ان إلهاً من هذا النوع هو نتاج الادراك ، انه جامد ، ميت [2] ... وفي الحركة يجب اولاً ان نعتبر وان نميّز الانتقال من الواحد الى الثنائية ، وثانياً العودة الى الواحد ؛ وينبغي علينا ان ننقل نظرنا الى كون الفرق ، حيثما يكون ، يتلاشى ، وحين يكون مثالياً يوضع جانباً ، ولكن ذلك فقط لكي تتوصل الوحدة الممتلئة ، الملموسة ، الى الكائن لذاته وليس وحدة الادراك الفارغة .

ان هذه تعييناتٌ لنمو الملموس ، ولكن لادراكها بسهولة اكثر وتمثلها على نحو أفضل سنضرب بعض الامثلة أيضاً عن الملموس ونبدأ بالأمثلة المجتلبة من الاشياء الحسية .

---

(1)|3, I : مثال ذلك ان الفكرة تكون حسب مضمونها ، ملموسةً بذاتها وكذلك هي من حيث ذاتها (An sih) ؛ كذلك تمثل الفثرقُ في انها بذاتها فكرة قد ظهرت لذاتها . وهذا من المفهومان مجتمعات يقدّمان لنا حركة الملموس(X111, 37) .

(2)1, I إضافة : ان وتيرة الالوهمة هي انقسام الواحد ، مثل وحدة ما هو منقسم .

ان مواضيع الطبيعة تظهر لنا على الفور كأنها ملموسة . فللزهرة ، مثلاً ، عدة صفات ، كاللون ، الرائحة ، المذاق ، الشكل ، الخ . لكنها تشكّل وحدةً ؛ ولا يجوز ان تنقصَ واحدةٌ منها ؛ فهي صفاتٌ غير مجزأة ومبعثرة : هنا الرائحة ، هناك اللون ، وانما اللون ، الرائحة الخ . هي امور غير متشكلة في بعضها البعض ولو على سبيل كونها مختلفات . كذلك لا يمكن الجمعُ بينها ودمجها آلياً . كذلك فان الورقة ملموسة بذاتها . وحتى ان الذهب يتضمن في كل نقطةٍ جميع مزاياه دون ان تكون منفصلة او منقسمة ؛ فهناك حيث يكون اصفر يكون له أيضاً ثقلُهُ النوعي ؛ وهو ليس أصفَر في مكانٍ وليس له ثقلُه النوعيّ في مكانٍ آخر . اننا نسلّم بالنسبة الا الاحساس بانّ هذا التعينُ مباشر ؛ وحينها يتعلّقُ الأمرُ بالروح ، بالفكر ، يصبح من المهم اكتناه المتنوّع كنقيض . وإننا لا نجد تناقضاً ولا إرباكاً في أن تكون الزهرةُ شيئاً آخرَ سوى لونها ، وان تتعارض الرائحة واللون ، على الرغم من اتحادهما . اننا لا نعاكسهما ، وإنما بالحري ان يكون الادراك ، فكر الادراك هو الذي يحدّد الى أي حدٍ تتعارضُ مختلفُ العناصر وكيف يمكنُ تصورها غير متنافرة . فاذا تكلّمنا مثلاً عن المادة او المكان ، فإننا نعلمُ ان المادة مركبة ، ان المكان متواصل ، غير منقطع . يمكنني ان املأ المكان بأشكال عدّة ، لكنني لا استطيع قطعه . ومن جهة ثانية ، يمكننا في كل مكان ان نضع نقاطاً وان نجعل المكان منقّطاً . كذلك هو الحال بالنسبة الى المادة ؛ فهي مركّبةٌ في كل مكان ، اذن هي منقسمة في كل مكان حتى الذرّات ، ومع ذلك فهي متواصلة في كل مكان ، تواصلاً في ذاته (كذلك كل ذرة قابلة للانقسام) . الا أننا نتكلم عن ذرّات . وهكذا في حوزتنا تعينٌ مزدوج للمادة : قابليّتها للانقسام وتواصلُها . لكن الادراك ، يقول : إنها متواصلة او منقّطة (punktuell) ، مُذرّرة ؛ وهو بكل وضوح يعارضُ هذين التعيينين ؛ ويستبعد العقل هذين التعيينين كمتعارضين ، وهو يقولُ ؛ كل متواصل يكون ذرةً ، وكل ذرةٍ تكونُ متواصلة .

لنأخذ مثلاً في مجال أرفع . نقول عن الانسان إنه يملك الحرية ، نظراً لان الضرورة هي التعيين المعاكس ـ فاذا كان الروح حراً ، لا يكون البتّة خاضعاً للضرورة ؛ واليكم الأطروحة النقيضة : ان ارادته ، فكره ، الخ . يتعيّنان بالضرورة وبالتالي ليسا حرّين .

عندئذ يُقال ان احدهما يستبعد الآخر . اننا نعتبر التعيينات المتنوعة ، في هذه الآراء ، كأنها متنافيةً طردياً ولا تشكّل شيئاً ملموساً . والحال ، فإن الحقيقة هي وحدة المتعارضات ؛ فلا بد لنا من القول ان الروح حرٌ في ضرورته ، وانه لا يملك حريّته إلاّ بها ، وإن ضرورته تكمنُ في حريته . هكذا يتوحّد المتنوّع . الا انه من العسير بلوغُ هذه الوحدة ، والادراك لما يمكنه ذلك ؛ ولكن لا بد من بذل جهد لبلوغه وامتلاكه . وانه لمن الأيسر دائماً التمسك بالملموس ـ. ومن المؤكد انه توجدُ تشكيلاتٌ ليست إلاّ ضرورية ، تشكيلاتٌ خاضعةٌللضرورة وتتنسبُ اليها وحدها ؛ إنها تشكيلاتُ الطبيعة ، لكنها ليست وجوداتٌ حقيقيةٌ ،ـ الأمرُ الذي لا يعني انها غير موجودة ، لكنها لا تملك

حقيقتها في ذاتها . لهذا تكونُ الطبيعة مجرَّدة ولا تبلغ الوجود الحقيقي . لكن الروح لا يستطيع ان يكون حصْرياً . فهو اذا فهم كحرية خالصة ، بدون ضرورة ، يكون عشوائياً ، حريةً مجرَّدةً او شكليّة ، فارغة[1] .

اليكم التحديدات والعلاقات التي يفترض فيها ان تفيدنا في المقدمات ؛ إنها تعيِّنُ المقولاتِ التي تشكّل ماهية تاريخ الفلسفة .

واذا وقفنا عند هذه التحديدات لطبيعة الملموس والتطور ، فإن مختلف الفلسفات يتّخذ على الفور معنىً آخر ، لان المتنوع لا يعودُ يظهرُ ، كما نفهمه عادةً ، كشيء ما ثابت ، مركّب من عناصر لا مبالية تجاه بعضها البعض ، كشيء مستقل ، متكاثر ، الخ ؛ ولكن يجب اعتبار المتنوّع وهو يتحرك ـ حركةً تُسيِّلُ جميع الفوارق الثابتة وتخفضُها الى لحظاتٍ عابرة .

3 ، I

هكذا يُقضى بضربة واحدة وتعاد الى مكانها كل تلك الثرثرة حول اختلاف الفلسفات وتنوّعها ، كما لو ان المختلف هو شيء ما جامد ، ثابت ، تظلُّ عناصرُه منفصلة ؛ ـ وهي ثرثرةٌ تبدو وكأنها ، وهي تحتل مسافات أمام الفلسفة ، تملك سلاحاً لا يُقهر ضد الفلسفة ، فتعتزُّ بتحديداتها البائسة ـ إعتزاز الصعاليك ـ ، وهي لا تعرف حتى ذلك القليل الذي تملكه والذي يفترض فيها أن تعرفه ، مثل التنوّع والاختلاف في هذه الحال . ولكنْ في ذلك مقولةٌ يفهمها كلٌ منا : إنها ثرثرة بدون تحدٍ ، وهي تعرف ذلك وتتخيل انها تستطيع استعمالها والافادة منها ، بوصفها [اي المقولة] مفهومة تماماً ، وان من البدهي ان يدرك المرءُ ما هو عليه . لكن اولئك الذين يعتبرون التنوع كتعيين ذي ثباتٍ مطلق ، فانهم لا يعرفون طبيعته ولا جدليّته .

II

هذه هي التعيينات التي كنت أصرُّ على تقديمها أولاً . وإنني لم ابرهن عليها ، وإنما اكتفيت بتعدادها تاريخياً ، هادفاً فقط الى جعلها مستساغةً ، وفقاً لتمثّلنا .

A. T. 3, I (1) : هذه الحرية الزائفة هي الاعتباط ، وهي لهذا السبب نقيضُهُ ، إكراهٌ لا واعٍ ، اعتقادٌ واهٍ بالحرية (X111, 39) .

II- I

وعلينا الآن ان نطبّق هذه التحديدات وان نرى ما هي نتائجُها الملموسة ، ولهذا السبب أتيتُ على ذكرها ؛ وإننا سنمضي الى الموضوع الدقيق لدراستنا ، تاريخ الفلسفة .

II ـ تطبيقُ هذه التعيينات على تاريخ الفلسفة

أ

II

أ) بموجب هذه التعيينات ، تعتبر الفلسفةُ هي الفكرُ الذي يجعل نفسه واعياً ، الذي يهتمُّ بنفسه ، يجعل من نفسه موضوعَهُ ، يفتكر بذاته في شتى تعييناته . وان علم الفلسفة هو إنماءٌ للفكر الحر . او بالحريّ هو مجمل هذا الانماء ، حلقةٌ تعود على نفسها ، هي بكاملها عينُها ، ولا يمكنها إلا الرجوع الى ذاتها . واننا عندما ننهمك بأمور ملموسة ، فإننا لا نكون بالقرب من ذاتنا ، بل نكون على مقربة من شيء آخر . ويختلف الأمرُ عندما يكونُ شاغلنا هو الفكر الذي لا يكون أمام ذاته . وعليه ، فان الفلسفة هي تطورُ الفكر الذي لا يعوقُ نشاطَهُ شيء .ـ انها اذن منظومة Un ·Système ؛ والمنظومة صارت في هذه الأزمنة كلمة لوم ، لان ثمة تفكيراً بأنَّ المنظومة تقفُ عند مبدأ حصْري . والحال ، فإن المنظومة تعني الكليَّة بالذات ، وهي ليست صحيحة الا من حيث هي كلية تبدأ بما هو ألطف ، لكي تتجسدَ شيئاً فشيئاً وهي تتطور .

ب) كذلك هو الحال ، وليس بشكل مختلف ، بخصوص تاريخ الفلسفة . فالفلسفة كما هي ، فلسفة اليوم ، الأخيرة ، تشتمل على كل ما أنتجه عملُ ألوف السنين ؛ انها نتيجة كل ما سبقها . وان هذا الانماء للروح ، المنظور إليه تاريخياً ، هو تاريخُ الفلسفة . إنه تاريخُ كل تنميات الروح لذاته ، ومعرض لهذه اللحظات والمراحل ، لهذه الدرجات ، كما تعاقبت في الزمن . ان الفلسفةَ تعرضُ تطور الفكر ، كما هو

في ذاته ولذاته ، بدون عناصر دخيلة ؛ وان تاريخ الفلسفة هو هذا التطور في الزمن . ومن ثم ، يتماهى هذا التاريخ مع منظومة الفلسفة . والحقيقة ان هذا التماهي هو أيضاً دليلٌ لا يمكن هنا ان نقدّم عليه الحجّة التنظيرية الخاصة ؛ انه يتعلّق بطبيعة العقل ، الفكر ، الطبيعة التي يتوجّب علينا درسُها في علم الفلسفة . ان تاريخ الفلسفة يقدم دليلاً تجريبياً على ذلك ؛ ويفترض فيه ان يبينّ أنَّ مسارَهُ هو نظْمُ الفكر بالذات . وهو سيقدّم ما تعرضُهُ الفلسفة ، لكن مع اعتبار الزمان والظروف الخاصة بالبلد ، ومختلف الأفراد الخ . ان اللحظة التي ظهرت فيها الفلسفة في الزمان هي موضوعٌ آخر سندرسهُ في الباب الثاني من المدخل .

ان الروح بذاته ولذاته هو بكامله ملموسٌ من طرف ألى آخر ؛ فهو اذ يتحرك لا يكون له فقط هذا الشكل للصيرورة الواعية في الفكر المحض ، بل يتجلىٌ في كليّة ما ينتمي الى مشاكلته ، وهذه ما هي إلا وجهٌ من اوجه التاريخ الشامل . فعندما يتقدَّم الروح لا بد له من التقدُّم في كليّته ؛ وبما انَّه يتقدم في الزمان ، فان تطوّره بأسره يجري في الزمان . ان فكر ، مبدأ حقبةٍ ما هو الروح الذي يتغلغل في كل مكان . وهذا الروح يجب عليه التقدم في وعي ذاته ، ويكون هذا التقدم هو تطور الكتلة بأسرها ، الكليّة الملموسة ؛ وهذه تعودُ الى الظهور ومن ثمَّ تعودُ الى الزمان .

بما ان موضوع الفلسفة هو الفكر المحض ، فإنها علمٌ وليسَ تجميعَ معارف ، منتظماً على نحوٍ ما ، بل هي إنماءٌ للفكر الضروري بذاته ولذاته . ولكنها يفترض فيها الاحاطة بالضرورة التي تجعل الفكر يحدثُ في الزمان . لان هذه هي عبر التاريخ . وعليه لا مناص لنا من التقيُّد والتوافق مع الموقف التاريخي ، اي ان نستجمع شتى هذه الجوانب كما تعاقبت وظهرت ، وفقاً لهذا الشكلِ من الانتاج ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، وعارضاً : الا انه لا بد لنا أيضاً من لحظ ما هو ضروري في ظهورها .

إن في ذلك معنى ، دلالة تاريخ الفلسفة . ان الفلسفة تستمد أصلّها من تاريخ الفلسفة وبالعكس . وان الفلسفة وتاريخ الفلسفة هما صورة لبعضهما البعض . ودرسُ هذا التاريخ معناه درس الفلسفة ذاتها ولا سيما المنطق . سنتحدث بعد قليل

عن الملموس ، العينْ . ولكي نتمكّن من فهمها على هذا النحو ، لا بد أولاً من ان نعرف ما هي الفلسفة وتاريخها ، ولكن لا يجوز الاعتبارُ مسبقاً تاريخ الفلسفة بحسب مبدأ فلسفةٍ ما ؛ فالفكرُ يظهرُ بطريقةٍ محض تاريخية ، ويتقدّم في سبيل ذاته .

ج) ان المقصود الآن هو إيضاح تطور الفلسفة على مرّ الزمان . كنا نقول : ليس بالامكان التساؤل عن دلالة الفكر لان دلالته هي عينه ، ذاته ؛ فلا يوجد شيء وراءه ، ومع ذلك لا مناص من النظر في المعنى العادي لهذا القول ؛ ذلك لان الفكر هو ما يكون نهائي ، أخير ، اعمق ، آخر ما في المؤخّرة ؛ انه هو ذاته كليّاً لكنه مظهَري phénoménale أيضاً واذا استطعنا ان نميّز المظهرّ فيه ، أمكننا الكلام عندئذٍ عن دلالته . ان احد جانبي المظهر هو التمثّل الذي يكون لدينا عن الفكر ، والجانب الآخر هو الجانب التاريخي .

ان المظهر الأول للفكر هو ان التفكير le penser ، الفكرة la pensée تظهرُ كأنها شيءٌ ما خاص . وفضلاً عما نفكّر ، فضلاً عن القول بوجود أفكار ، نجدُ ادراكات حسيّة ، غرائز ، اهواء ، تحديدات للارادة الخ . وهناك أيضاً ملكاتٌ أخرى او نشاطات أخرى للنفس تملك نفس الحقوق التي يملكها الفكر . وبهذا الصدد يكونُ الفكر شيئاً خاصاً الى جانب أشياء أخرى خاصة . لكن في الفلسفة لا بدّ من تمثّلٍ مغاير تماماً ، من تمثّل آخر للتفكير ، للفكر . فالفكر هو النشاط الذي يكون العام موضوعاً له . ومن الصحيح تماماً ان في ذلك شيئاً خاصاً لانه يوجد الى جانبة نشاطاتٌ أخرى ؛ لكنه بموجب طبيعته الحقيقية ، يتضمن تلك النشاطات جميعاً وكأنها ملحقةٌ به . ان الانسان يمتاز بالفكر عن الحيوان ؛ فهذا يملك أيضاً المشاعر والغرائز ، الخ ؛ لكنّ المشاعر الخاصة ، كالشعور الديني مثلاً ، والشعور بالحق ، والمشاعر الاخلاقية ، هي مشاعر خاصة بالانسان وحده ، فالمشاعرُ بحد ذاتها ليس لها كرامة ولا حقيقة ؛ إنما حقيقتها ، نعني تعيين شعورٍ ما كشعور ديني مثلاً ، لا تستمد أصلها الا من الفكر . ليس للحيوان دينٌ ، وانما له مشاعر ؛ والانسانُ ليس له دينٌ الا لأنّه يفكّر . ان الفكر هو العام ؛ والفكر العيني ، الملموس

يملك في ذاته التخصيص la particularisation ؛ والخاص لا يكونُ الى جهة المجرَّد .ـ ان مظهراً من مظاهر الفكر الذي يتّصلُ به هو ان الفكرَ ذاتيٌّ . والفكر لا يعودُ إلاّ للانسان ، ولكن ليس فقط للانسان كفرد مُعزول ، كذاتٍ ؛ وان علينا ان نفهم الفكر أساساً في معناه الموضوعي . إن الفكر هو العام ، وانّ انواعه وقوانينه لموجودةٌ في الطبيعة من قبلُ ، وإننا لنلاحظ ان ثمة أفكاراً ، لكنها ليست فقط في صورة الوعي ، بل هي في ذاتها ولذاتها ، وهي موضوعية أيضاً . ان العقل الشمولي ، الكلي ، ليس عقلاً ذاتياً البتّة . فالفكرُ هو ما يكون جوهراً ، حقاً بالنسبة الى المُفرد الذي هو آنيٌّ ، عابرٌ ، مظهريٌّ . ان معرفة طبيعة الفكر تستبعد ذاتية ظهوره ، وحينئذٍ تكونُ دلالته هي انه ليس فقط شيء ما خصوصي ، ذاتي ، لا يتناسبُ إلاّ مع وعينا ، إنما هو ما يكونُ عاماً ، موضوعياً بذاتِهِ ولذاتِهِ .

أما المظهرُ الثاني الذي سبق ان تساءلنا عنه فهو المظهرُ التاريخي ، نعني بذلك ان تعيينات الفكر قد ظهرت في عصر كذا ، في بلد كذا ، عند الفرد الفلاني بحيث ان ظهورها ارتدى طابع تعاقب عارض ؛ لقد سبق لنا ان تكلّمنا عن الطريقة التي يستردّ فيها هذا المظهرُ وضعَهُ . فنحن نستقبل الأفكار تاريخياً ، مثلما ظهرت لدى الأفراد الخاصين ، الخ ؛ وهذا تطورٌ في الزمان ، لكنّه متطابق مع الضرورة الداخلية للماهيّة .

هذا المفهوم هو التصور الوحيد الجديرُ بتاريخ الفلسفة ؛ والفائدة الحقيقية التي يقدمها هذا التاريخ هي التبيان انه من هذه الجهة ايضاً حدثَ كلُّ شيءٍ في العالم وفقاً للعقل ؛ هوذا ما يكون الى جانبه منذ البدايةِ تخمينٌ قوي ؛ فهذا التاريخُ هو تطور العقل المفكّر ؛ وبالتالي استطاعت صيرورته ان تحدث وفقاً للعقل تماماً . ان هيكل العقل الواعي ذاته لأرفعُ من هيكل سليمان ومن الهياكل الاخرى التي بناها البشر . فقد بُني فيها بمقتضى العقل وليس كاليهود والماسونيين الذين بنوا هيكل سليمان .ـ ومن الممكن الاعتقاد في ان هذا قد تمَّ عقلانياً ؛ وهذه طريقة أخرى من طرق الايمان بالرَّب ؛ وان ما انتجه الفكر هو الأقيَمُ في العالم . اذن ليس من المناسب التفكير باكتشاف العقل فقط في الطبيعة وانه غير موجود في مجلى الروح ، مجال التاريخ الخ . فاذا آمنا من جهة بأنّ الرَّب قد صنع العالم ، وآمنا من جهة ثانية بأنَّ الحوادث

الكونية في مجلى الروح ومجاله ـ وهذه هي الفلسفات ـ انما هي عارضة ، حادثة ، فإنما يكون ثمة تناقض بين هذين المفهومين ؛ فاما اننا بالحريّ لا نؤ من جدياً بالرّب وهذه تكون ثرثرة واهية ؛ وبالتالي فان ما حدث لم يحدث الا بمقتضي فكرة الرّب .

ب

ا) ان ما يمكننا لحظُهُ في المُقام الأول كنتيجةٍ لما تقدَّم ، هو أننـا في تاريخ الفلسفة ليس لنا شأنٌ البتّة مع الآراء . صحيح ان لنا آراء في الحياة العامة ، اي ان لنا أفكاراً حول اشياء الخارج ؛ فهذا يفكر على هذا النحو ، وذاك يفكر على نحوٍ آخر . لكن شأن روح الكون جديٌ على نحو مختلف ؛ فهناك تكمن الشمـوليّة ، الـكونية . والمقصودُ هنا هي التعيينات العامةُ للروح ؛ وليس من الوارد فيها طرح آراء هذا او ذاك . ان الروح الشمولي يتنامى في ذاته ، بحسب ضرورته الخاصة ؛ وان رأيه هو الحقيقة وحدها .

ب) يلي ذلك الجوابُ عن المسألة : ما الأمرُ بشأن هذه الفلسفات المتعدّدة التي يقال فيها انها تقدّم دليلاً ضد الفلسفة ، نعني ضد الحقيقة ، أولاً لا بد من القول انه لا يوجد سوى فلسفة واحدة ؛ وان في ذلك دلالةً صوريّةً ، لان كل فلسفة هي على الأقل فلسفة نسبياً (وهذا الأمر مؤ كدٌ من حيث هي واحدة ، لان ما يسمّى فلسفةً لا يكون غالباً سوى نوع من الثرثرة ، من الأفكار العشوائية الخ) . وكما ان مختلف انـواع الفـواكه هي من الفاكهـة ، كذلك يجـب اعتبـار علاقـة شتـى الفلسفـاتِ بالفلسفة (1) . والكلام عن فلسفاتٍ عديدةٍ معناهُ انها هي الدرجات الضرورية لنمو العقل الذي صار واعياً لذاته ، للواحد كما ادركناهُ وفهمناه سابقاً . وبالتالي يرتدي تعاقبُها طابع الضرورة ؛ ومن ثمّ لا يمكنُ لأي فلسفةٍ ان تسبقَ لحظة ظهورهـا . جرى في القرن الخامس عشر ، كما في القرن السادس عشر ، الرجوعُ الى الفلسفات القديمة ؛ الأمرُ الذي كان ضرورياً في مجـرى الحضـارة المسيحية . لكن ، عندمـا

---

(1) راجع شيلر ، Tableau Votif ، LIII : اي فلسفة ستبقى ؟ لا أدري . لكن آمل ان تبقى الفلسفة الى الأبد .

تنبعثُ الفلسفاتُ البائدة ، انما تنبعث كمومياءات فكرٍ قديم . لقد تقدَّمَ الروح الشمولي ، وهذا ليس هو الرداء ، ليس الشكل أبداً الذي يجدُ فيه أيضاً التعبير عما هو عليه الروح في الواقع .

1827 . XI . 2 III

ليس هناك سوى عقلٍ واحد ، ولا يوجد منه عقلٌ ثانٍ ، ما فوق البشر ؛ انه الالهي في الانسان . والفلسفةُ هي العقلُ الذي يكتنهُ ذاتهُ في صورة فكريّة ، الذي يغدو واعياً بحيث انه يتموضعُ ، يعرف نفسه في صورة فكريّة . إن هذا الانتاج ، هذا العلم ذاته ، هو واحدٌ أيضاً ـ الفكرة نفسها . ومن ثمَّ لا يمكن ان يوجد سوى فلسفةٍ واحدة . ولا ريب أنَّ أموراً كثيرةً يمكنها ان تحمل اسم الفلسفة ، وهي لا علاقة لها بها ـ ليس في ذلك ما هو خاص ، لان الفلسفة هي الروحُ الذي يُفكّر في التاريخ الكلّ ، الكوني . إنه روحٌ حرّ ، خارج كل خصوصيّة . فالروح ، العقل اللذان يفكّران لا ينشغلان بما يرويه العلم والحكمة الشعبية ؛ فالروح الذي يفكّر لا شاغل له سوى نفسه . هناك الوفٌ من الناس طلبوا خصوصياتٍ ، فلفهّمْ النسيانُ ؛ وبقيت مئات من الأسماء فقط . إن ذاكرة التاريخ الكوني لا تشاركُ فاقدي الكفاءة في مجدها ، وكما أنها في التاريخ الخارجي لا تعرفُ سوى افعال الأبطال ، فإنها في تاريخ الفلسفة لا تعرف سوى افعال أبطال العقل الذي يفكّر . هذا هو موضوعُنا . فليس المقصودُ آراء ، عوارض ؛ وان ما نحللُ فيه هو العقل الذي يفكّر ، الروح المفكّر الشامل . ان تعاقب هذه الأفعال هو تعاقب واحد في الحقيقة ؛ لكن الذي نتج ما هو الا مُنْجَزٌ واحد . وتاريخ الفلسفة لا يعتبر سوى فلسفة واحدة ، فعل واحد ، لكنه موزَّعٌ على درجاتٍ شتّى ـ ليس هناك أبداً سوى فلسفة واحدة ، هي معرفة الروح لذاته . وبالتالي هذه الفلسفة الواحدة هي الفكرُ الذي يعرف نفسَهُ كفكر شمولي على الرغم من كونه لم يتعين بعدُ ، وما يزالُ فكراً صورياً فحسب . ان التنوّع ، الكميّة التي تنتجها بنفسها ، تقعُ تحت باب العلم . ومهما تكن الفلسفة التي نصادفها ، فهي من الفلسفة أيضاً . وبالتالي لا يمكن القبول بالاعتذار التالي : اننا نرغب حقاً في تعاطي الفلسفة ، لكننا لا نعرف اي فلسفةٍ نختار . وكما ان الكرز ، الخوخ الخ . هي من الفاكهة ، فإن كل فلسفة هي على الأقل من الفلسفة .

إن الفلسفة هي الفكر الذي يكتنه ذاتَهُ ؛ انها عينية ، ملموسة ؛ اذن هي العقل الذي يدرك ذاته . وان هذا الاكتناه لهو إكتناهٌ يتنامى . والوجه الأول للعقل ، وجود الفكر ، هو بمثابة البذرة ، اللطيفة تماماً . لكن هذا الوجود اللطيف هو الجهلُ يريد ان يتحدّد اكثر . والاكتناه الأول الذي يقوم به الروح تجاه ذاته هو اكتناهُ علم ، مجرّد ؛ لكن العقل بذاته ملموس . ان هذا العينيٌ بذاته يلزمه ان يغدو واعياً ـ وهذا لا يكونُ ممكناً الا اذا ظهرت شتى الأجزاء ، الجزء تلو الآخر ، كما حدث ذلك بالنسبة الى النباتات . لكن ثمة ما يلزم لحظه وهو ان هذا التعاقب وهذا التمايز في المفاهيم يتوحّدان في

معرفة شتى المنظومات . ان المفاهيم الملموسة للعقل تنمو دون ان تتلاشى المفاهيم السابقة وتزول في المنظومات الفكرية للمفاهيم التالية . كذلك هو الحالُ في التاريخ وفي تطور الفرد المنعزل . إننا نتعلّم شيئاً فشيئاً . إن الاستعداد للكتابة ، الأمر الذي كان رئيساً بالنسبة الى فتياننا ، يستديمُ لدى الانسان ؛ لكن هذه المعرفة الأولى من درجة سابقة تتحد مع ما يأتي لاحقاً ، في ثقافة كليّة . على هذا النحو يُحفظ ما تقدّم في تاريخ الفلسفة ؛ فلا شيء يحذف . وسنرى تفصيلاً وبشكلٍ أدقَ هذا التقدم في تاريخ الفلسفة . غير انه لا بد من التسليم بأن هذا التقدُّم كانَ عقلانياً وان ربوبيةٍ ما قد أشرفت عليه ؛ والحال اذا لزم قبولُ هذا الأمر بالنسبة الى التاريخ ، فمن الحري التسليم به في تطور الفلسفة لانه يمثّل ما هو أقدس وأهمُّ في الروح .

هكذا تكون مستبعدة هذه الفكرة بأن المصادفة قد اوحت للبعض رأياً كهذا وللبعض الآخر رأياً آخر ؛ ومن الآن فصاعداً لم تعد المسألة مسألة آراء فرديّة ـ. ان هذا التصور يستحسن الاخذ به في مجال آخر عندما يتعلّقُ الأمر بمعرفةٍ عارضة .

ضروريٌ هو تطور الفلسفة . فقد كان لزاماً على كل فلسفة ان تظهر في مرحلة ظهورها ؛ فقد ظهرت كل فلسفة في الوقت الذي كان يلزم ظهورُها فيه ؛ فما من فلسفةٍ تجاوزت زمانها ، اذ ان جميعها ادركت بالفكر روح عصرها . ان المفاهيم الدينيّة ، تعيينات الفكر ، مضمون الحق ، الفلسفة الخ . إن كل ذلك هو الروح نفسه وذاته . ان الفلسفات أبرزت الى الوعي ما كان في عصرها متعلّقاً بالدين ، الدولة ، الخ . لهذا ليس من الصحيح البتّة الاعتقاد بان فلسفة قديمة تتكرّر ـ. ولكن لا بد من درس هذه النظرة بشكل أعمق .

يترتب على ما قلناه أولاً ان مجمل تاريخ الفلسفة يمثّل تقدماً حاسماً بذاته ، ضرورياً ؛ إنه تقدم عقلاني في ذاته ، حرٌ في ذاته ، متعينٌ بذاته ، بالفكرة . والحدوث الذي يقرّر له أن يكون على هذا النحو أو سواه قد استبعد نهائياً او طُرد بمجرد البدء بدرس تاريخ الفلسفة . ان تطور المفاهيم ضروري في الفلسفة ؛ كذلك هو الحالُ في تاريخها . ويتوضّحُ هذا التناقض في تعارض المضمون والشكل . فما يوجّهه هو الجدل الداخلي للتشكيلات . وبالتالي ، فان ما هو متشكّل يكون متعيّناً ، ولا مناص من التكوُّنِ على هذا النحو ؛ وحتى يوجد ، حتى يكون ، يلزمُهُ تعيين ملموس (Bestimmtheit) ، ولكن ذلك يكون شيئاً ما متناهياً ، ولا يكون المتناهي هو الحقيقي ، لا يكون ما يجب ان يكون ؛ فهو بالتعارض مع مضمونه ، مع فكرته ، يجب ان ينعدم . لكن لكي يوجد يلزمه ، من جهة ثانية ، ان يملك الفكرة في ذاته ؛ والحال بما انها متعيّنة فأن شكل الفكرة يكون متناهياً ، ويكون وجودها احدياً ومحدوداً . ان الفكرة من حيث هي باطنية ينبغي عليها ان تكسر هذا الشكل ، ان تحطّم الوجود الأحدي لكي تمنح لنفسها الشكل المطلق ، المتماهي مع المضمون . ويكمنُ المبدأ القيادي في هذا الجدل للامتناهي بذاته للفكرة التي تكون موجودةً في هذا الشكل

الجزئي ، فيتوجّب عليها استبعادُ هذا الوجود . وهذا التعيين الأول سيوجّهنا في تاريخ الفلسفة . فالتقدّم من حيث هو كليّةٌ ضروري ؛ وهذا ما يترتّبُ على طبيعة الفكرة . وليس على تاريخ الفلسفة إلاّ ان يضمنَ هذا المُسبقa priori الموجود في طبيعة الفكرة بالذات ؛ وهي ليست سوى مثال منها .

ويكمنُ التعيينُ الثاني الأدَقُّ في كون كل فلسفة ضرورية اذا اخذناها بحد ذاتها . وانها ما تزال ضروريةً ، بحيث لم تنعدم أية فلسفة ، ولكنها محفوظةٌ جميعها . ان الفلسفات فتراتٌ ضروريةٌ ، اذن لا تقبلُ الفناء في الكل ، الفكرة ؛ لهذا تكونُ محفوظةً ليست فقط في الذاكرة ، بل أيضاً على نحو توكيدي ؛. وبالتالي ليس علينا الا ان نميّز بين المبدأ الخاص بفلسفةٍ ما وتنفيذ هذا المبدأ او تطبيقه على العالم . فللمبادىء تحفظُ بهذه الصورة ؛ انها ضرورية وتوجد الى الأبد في الفكرة . اذن تشتمل الفلسفةُ الأحدثُ عهداً على مبادىء كل الفلسفات السالفة ، فهي محصّلتها .

II

ان مختلف الفلسفات لا تتناقضُ فحسب ، بل انها تدحض بعضها البعض أيضاً ؛ وبالتالي يمكن طرح السؤ ال : ما هي اذن دلالة هذا التهافت المتبادل ؟ الجوابُ وارِدٌ فيها سبق قولهُ . ليس هناك ما يقبل الدحض سوى القول إن وجهاً او شكلاً ملموساً معيناً في الفكرة يعتبر الآن بمثابة الشكل الأرفع الصالح لكل عصر . ولقد كان كذلك في عصره ؛ لكن حين نتصور نشاط الروح كتطور ، فإن يهبط ويبطل ان يكون كذلك ، ولا يعود يعترف به كذلك ، بل ينظر إليه على نحوٍ ما بحيث لا يكونُ سوى لحظة من الدرجة التالية . ان المضمون لم يُدحض . فالدحضُ لم يفعل سوى إسقاط التعيين درجةً ، وذلك من خلال استتباعه . هكذا ، لم يضع أي مبدأ فلسفي ، لكن جميع المبادىء حُفظت في ما تلاها . وهذه لم تقُمْ بغير تعديل المكانة التي كانت تشغُلها .

يمثل هذا التهافت في كل إنماء ، كما هو الحالُ عندما تخرجُ الشجرة من البذرة . ومثال ذلك ان الزهرة هي نفيُ الأوراق ؛ وهي تبدو كأنها الوجود الأرفع ، الحقيقي للشجرة ؛ لكن الزهرة تنفيها الثمرة . وان الثمرة التي تأتي في المقام الأخير تتضمنُ كل ما سبقها ، كل القوى التي تنامت من قبْلُ . وهي لا تستطيع الوصول الى تحقيق ذاتها دون ان تكون مسبوقة بالدرجات السابقة . ان الدرجات تتفاصلُ في الوجودات الطبيعية . لان الطبيعة ، بوجهٍ عام ، هي صورة الانقسام . إن هذا

التعاقب ، هذا التهافت موجود أيضاً في الروح ، لكن الدرجات السابقة تستمرُ في الوحدة إذن يفترض بالفلسفة الأخيرة ، الأحدث وجوداً ، ان تتضمن مبادىء الفلسفات السابقة ، إذن هي الفلسفة العليا .

وعليه من الأسهل ان ندحض على ان نبرّر ، نعني ان نرى ونشدّد على ما هو توكيدي وايجابي في شيء ما . فتاريخ الفلسفة يظهر من جهة الحدّ ، الوجه السلبي لهذه المبادىء ، لكنّه يظهر وجهها الايجابي من جهة ثانية . فلا شيء أسهل من تبيان وجهها السلبي . وّالمرءُ يرضي ضميره حين يلاحظُ انه موجود فوق ما يحكم عليه ، عندما يكتشفُ جانبه السلبي . وهكذا تمتدح العبثية ؛ وبالتالي يتجاوز المرءُ ما يدحضهُ ؛ ولكن اذا تجاوزنا فهذا لا يعني اننا نتوغّل ، نتعمق ؛ والحال لاكتشاف الوجه الايجابي ، لا بد من اختراق الموضوع ، لا بد من تبريره ؛ وهذا اصعب من دحضه بكثير .ــ اذن على قدر ما تبدو الفلسفات مُتهافتةً ، سيلزمُ أيضاً ان تبدو محفوظةً .

I

يضاف الى ذلك انه يمكن الملاحظة انه لم يجر دحض اية فلسفة ، ومع ذلك فكل الفلسفات مدحوضة . الا ان ما جرى دحضه ، ليس المبدأ ، ولكن كونه هو الأخير ، المطلق وانَّ له بهذه الصفة قيمة مطلقة ؛ فالمطلوبُ هو خفض مبدأ الى مصاف فترة معيّنة في المجموع . اذن ليس هناك زوالٌ مبدئيٌ ، وانما هناك زوال للشكل فقط ، لكونه مطلقاً ، أخيراً . هوذا ما يعنيه تهافت الفلسفات . ومثال ذلك ان تعيين الفلسفة الذريّة هو قولها ان الذرة هي المُطلق ، اللامنقسم ، الواحد ؛ وهي في تعيينها التالي قولها إن الذرة هي الفارو ، وهو الذاتي اذا كان التعينُ ادقّ أيضاً . انا أيضاً واحد ، فرد ؛ لكنني كذات ، كفاعل ، انا روح . إنّ الذرة هي الكائن لذاته ، المجرّد تماماً ، الواحد اللطيف ؛ والذريّة l'atomiotique صادرةٌ عنه ، وذلك في محاولة لادراك المطلق في التعيين المجرّد للواحد ، لتعيينه ككثرةٍ للواحد ، كمدد لامتناهٍ للواحد . اننا لم نَعُد ذريّيت ؟ فقد دُحض المبدأ الذريّ . وان الروح هو واحدٌ حقاً لكنه لم يعد كذلك في هذا التجريد . ان الواحد المحض هو تعين او تحديد للروح الشديد الفقر حتى يقدر على استنفاده . ان الواحد لا يعبّر إذنّ عن المُطلق . ومع ذلك فقد حُفظ هذا المبدأ (واستمرّ حتى الأنا عند فيخته) لكن ليس كتعريف كامل للمطلق .ــ وعليه لم يجر دحض اية فلسفة ، اي مبدأ في اية فلسفة ، وانما حفظت المبادىءُ كافةً ؛ فلا يمكن الاستغناءُ عن اي منها ، اذ يجب حفظُ جميع المبادىء في الفلسفة الحقيقيّة .

هنالك اذن وجهتا نظر بالنسبة الى الموقف الواجب اتخاذه من مبدأ الفلسفة ، وجهة سلبية واخرى ايجابية . ان وجهة النظر السلبية ترى ما ينفردُ به مبدأ ما ، وترى الوجهة الايجابية او التقريرية ان في ذلك لحظةً ضروريةً للفكرة . واننا نقيم فلسفةً ما حق تقييمها اذا اخذنا الجانبين في الاعتبار ، ولا بد لكل حكمٍ من الاشتمال عليهما معاً . وبالاجمال لا مناص من الاعتراف بالأخطاء ، وأيضاً بما هو حقيقي ، صحيح . ومن السهل الاعتراف بالأخطاء ؛ لكن اكتشاف ما هو جيد يستلزمُ دراسةً عميقة . يستلزم نضجاً . وانه لمن السهل ، لا سيما في عصرنا ، القول ان فلسفة قديمة متهافتة ، لكنه من الصعب ان نفهم كيف ترتّبت على حاجة الروح الضرورية .ـ هذه هي النتيجة الثانية التي ينبغي تصوُّرها في تاريخ الفلسفة .

III

وفيما يختصُّ بالتقرير ان الفلسفات قد دُحضت وزالت ، سنقول ان الحقيقة قد بقيت واستمرت مع ذلك ، وانها واحدة ومتماثلة في جميع الفلسفات . فالدحض معناه اذن فحسبُ ان الفلسفة في عصرٍ ما هي ، حقاً ، النظرة الرفيعة للروح المتطورة في استعدادها واتّساقها ، لكن لا تستطيع ايّة فلسفة الادعاء بأنها بلغت النظرة العليا التي لا تستطيع اي نظرة أخرى ان تتخطّاها . إن حصريّة فلسفةٍ من هذا النوع لم تمثلْ الا في اعتبارها بالنسبة الى النظرة الأخيرة ، بالنسبة الى النهاية الأخيرة للفلسفة . ان التقدم ـ وهذا هو ما يُسمّى تهافت ـ معناه اذن فقط ان فلسفة من هذا النوع قد جُرَّتْ الى هذا الوضع بحيث لا تكون سوى درجة ، سوى جزء من الكل . واما تقدم الروح الذي يسري متعمقاً ، فهو ان ما كان عاماً قد تخصّص . هكذا ابدأ المنطق ، بالوجود ؛ ومع التواصل ، يستمر الوجود ، ولكن البناء يُشاد على هذا الاساس . ان الوجود ، العمومية الكاملة ، تحصلُ على تعيين خاص . وعلى الوجود يرتكزُ الفكرُ ؛ ويشكل المفهومُ بدوره درجةً أرفع : هي درجة الفكر الذي يعينّ نفسه بنفسه . والفكر يستمر من حيث هو عامّ ، لكنّه يفصحُ عن ذاته من جهة . وكذلك هو الحال بالنسبة الى مبادىء الفلسفة ؛ فالمضمون العام لا يتبدّلُ ؛ لكن مكانته تصبح مختلفة .

II

اما دحض الفلسفة بأخرى ، فلا مناص أيضاً من اعطائه تعييناً أدقّ سيظهرُ حتى في تاريخ الفلسفة ، وسيبينّ لنا الصلة القائمة بين الفلسفات والى أي حدٍ غيّرت مبادئ ها مكانتها . وكما رأينا ، يتضمّنُ الدحضُ نفياً ؛ وهو يمثلُ في ان الايمان الذي عملكه مضافاً الى منظومةٍ فلسفية لا يتبرّرُ . وهذا النفي يطولُ شكلين ؛ احدهما هو ان المنظومة اللاحقة تظهر إنعدام السابقة . في حين توضع فلسفةٌ في مواجهة الفلسفة السابقة ، ويؤ يد مبدأ الفلسفةِ اللاحقة ويدعمُ الاختبار . ان كل مبدأ من مبادىء

الادراك يكون احديَّ الجانب ، وهذا الطابع يظهرُ في كون المبدأ الآخر معارضاً له . والحال فإن هذا المبدأ الآخر هو أيضاً احديّ الجانب . وبالتالي فان الكل ، من حيث هو وحدة تجمع بينهما ، لا ينوجدُ فيهما ؛ انه لا يوجد ، برمّته ، إلاّ في مجرى التطور . وعليه فإن الابيقورية تتعارض مع الرواقيّة ، وكذلك هو حال الجوهر عند ليبنيتز أي الفردية العينيَّة . كذلك فإن الروح الذي يتنامى يتضمَّنُ الوجه الحصري لمبدأ معين وذلك باظهاره الآخر . ويمثل الشكل الثاني ، الشكل الأرفع للنفي في توحيد شتى الفلسفات في كلٍ بحيث لا تظلّ اية فلسفة منها مستقلةً ، بل نظهر جميعها اجزاء لفلسفة وحيدة . ان المبادىء تتوحّد وهي تتحوّل عناصرَ للفكرة الواحدة ؛ او ايضاً هي ليست سوى اللحظات ، التعيينات ، الجوانب في الفكرة لوحيدة . هذا هو الملموس ، الذي يوحّد الآخرين في ذاته ويشكل الوحدة الحقيقية لهذه التعيينات .ـ ولا يجوز خلط هذا الملموس مع الانتقائية ، اي مع التجميع العادي لمختلف المبادىء ، مختلف الآراء ، واذا جاز القول لمختلف المِزَق لصنع ثوب . ان العيني هو الهُويّة المطلقة الكاملة لهذه الفوارق وهو ليس تجميعها الخارجي ، كما ان النفس البشرية ، بوجهٍ عام ، هي العينيّ بالنسبة الى النفوس ، طالما ان النفس النباتية متضمَّنة في النفس الحيوانية ، وهذه بدورها متضمَّنة في النفس البشرية .ـ ان تاريخ الفلسفة سيعرِّفنا على عقدٍ(knoten) من هذا النوع حيث تتدامج هذه الخصوصيّاتَ ، هذه الفلسفات . ان فلسفة افلاطون تقدّم لنا مثالاً على عقدةٍ كهذه . لنأخذ محاورات افلاطون ، فسنرى ان بعضها يذكّر طابعها بالايليين Eléates ، وبعضها الآخر يذكّر بالفيثاغوريين ، وبعضها الآخر ايضاً يذكر بهراقليطس Héraclite ، ولكن فلسفةَ افلاطون ، اذ جمعت تلك الفلسفات القديمة ، انما اظهرت نواقصها للعيان . هذه ليست فلسفة انتقائية ، وانما هي توغّل ، تبحرٌ ؛ هي توحيد مطلق ، حقيقي لتلك الفلسفات . وهناك عقدةٌ أخرى من هذا النوع هي الفلسفة الاسكندريّة التي اطلق عليها اسم الأفلاطونية الجديدة ، الفيثاغورية الجديدة ، المشائيّة الجديدة ؛ وهي في الواقع دمجت تلك الفلسفات المتنوّعة المتعارضة .

1827 . XI . 4 III

قلنا : إن العقل واحد وان هذه العقلانية الواحدة ، منظومة واحدة ؛ ولذلك كان تطور تعيينات الفكر عقلانياً ايضاً . إن المبادىء العامة تظهرُ حسب ضرورةَ المفهوم الأساسي . وان مكانة المبادىء السابقة تتحدَّدُ بما يلي . فمبدأ فلسفةٍ ما يسقطُ في الفلسفة التالية الى مرتبة لحظةٍ معينة . ان الفلسفة لا تتهافتُ ، وانما مكانتها هي التي تتهافتُ . فالأوراق هي التي تكون اولاً النمط الأرفع لوجود النبتة ، ثم يكون البرعُم ، الكُمُّ الذي يغدو من ثم الغلاف الذي يخدم الثمرة ؛ وعلى هذا النحو يكون العنصر الأول قد وضعه العنصر الثاني في مرتبةٍ أدنى . ان التهافت ضروري لكي تظهرَ الثمرة التي فيها يجتمعُ الكل .

إن الفلسفات هي اشكالُ الواحد ، وهي تبدو لنا دونْ شك مختلفة عن بعضها البعض ، لكن الحقيقة موجودة فيها ، الواحد موجودٌ في الكل . وان دراسة اعمق ستظهر لنا كيف تتقدَّم مبادؤ ها ، بحيث يكون التالي تعييناً جديداً للسابق ؛ في هذا فقط يكمنُ الفرق .ـ كما ان المبادىء تتعاكس وتتعارض ، لا سيما عندما ينمو التأمل ويغدو عقلانياً أكثر ؛ كذلك هو حالُ المبدأين الرواقي والابيقوري . فالرواقية تجعل من الفكر مبدأ ؛ إلاّ ان الابيقوريّة تقول بصحة المبدأ المعاكس مباشرة : الشعور ، اللذة : فبنظر الأولى يعتبر المبدأ هو العام ، وبنظر الثانية يعتبر المبدأ هو الخاص ، المفرد ؛ بنظر الأولى هو الانسان المفكّر ، وبنظر الثانية هو الانسان الحسّاس . وان اجتماعهما وحده بشكل شمولية المفهوم ، اذ الانسان من جهة ثانية يتكوّن من العنصرين ، العام والخاص ، الفكر والاحساس . وحدتهما هي الحقيقة ؛ لكنهما تظهران تباعاً ، وتتعاكسان . والريبيّة هي المبدأ السلبي المرتفع ضد المبدأين السابقين ؛ فهي تستبعدُ الطابع الحصرْي للاثنين ، لكنها تنخدع عندما تظنُّ انها ابادتهما ، لانهما كلتاهما ضروريّتان .ـ وعليه فإن جوهر تاريخ الفلسفة هو ان تغدو المبادىء الحصرية لحظاتٍ ، عناصر ملموسة ، وان تُحفظ في عقدةٍ إذا جاز القولُ ، ويكونُ مبدأ المفاهيم التالية اعلى او اعمق ، وهما شيء واحد .ـ فلا يمكن التسليم بالانتقائية التي يجلُبها العبثُ غالباً . إن فلسفة افلاطون ليست انتقائية ، وانما هي جمع لفلسفات سابقة تشكّل عندئذٍ كلاً حياً ، اتحاداً في وحدةٍ حيَّةٍ للفكر . كذلك

فان الأفلاطونية الجديدة او الاسكندرانيّة ليست انتقائية ؛ وأما التعارض الذي ظهر فيها بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس إلا حصراً ، طرداً للتعيين الملموس (Bestimm theit) الذي اعتبر نفسه مطلقاً .

ومن المهم قبل كل شيء معرفة مبادىء المنظومات الفلسفية . ومن ثمّ الاعتراف بكلٍ منها كائنٌ ضروريٌ ؛ والمبدأ بما أنه ضروريٌ يظهرُ في زمانه كمبدأ رفيع . ولنمضِ الى أبعد من ذلك. حيث يغدو التعيين السابق مقوّماً فقط للتعيين الجديد: فيجري التكفّل به دون حذفه . بهذه الطريقة تحفظُ جميع المبادىء . وعليه فإن الواحد ، الوحدة ، هما مرتكز الكل ؛ وان ما ينمو في العقل لا يتقدّم إلاّ في وحدته . ونحن لا نستطيع الاستغناء عن تعيين الفكر الذي هو الواحد . وذلك على الرغم من كون الفلسفة التي جعلت من الواحد المبدأ الأسمى ، فلسفة ديمقريطس Démocrite ، تعتبر فارغةً في نظرنا .

إن معرفة منظومةٍ حق المعرفة تعني امتلاك المنظومة مبرَّرة بذاتها . وان الاكتفاء بدحضٍ فلسفةٍ ما لا يعني فهمُها : فلا مناص من رؤ ية الحقيقة التي تتضمنها . لاشيء اسهل من النقد ، من رؤ ية الجانب السلبي في مكانٍ ما ؛ هذا بشكلٍ خاص هو ذوق الشبّان ؛ ولكن اذا لم نر سوى النفي ، فإننا نجهل المضمون الذي يكون ايجابياً ، فنتجاوزه دون الغوص في داخله . وتكمنُ الصعوبة في رؤ ية الحقيقة المتضمنة في المنظومات الفلسفية ؛ ولا يمكننا الكلامُ عن حدودها وضيقها إلاّ بعدما نكون قد برّرناها في ذاتها .

ج) نتيجة ثالثة لما سبق قولُه هي ان موضوعنا ليس الماضي وانما الفكر ، روحنا الخاص بنا . وهذا بالتالي ليس تاريخاً في الواقع ، او بالحريّ إنه تاريخ وهو ليس بتاريخ واحدٍ في الوقت نفسه ؛ لان الأفكار المبادىء التي تُعرض علينا هي من الحاضر ؛ إنها تعيينات روحنا الخاص . وما هو تاريخيٌ ، نعني من الماضي ، لم يعد كائناً ، إنه ميّت . وان النزعة التاريخية المجرّدة التي تهتمُ باشياء ميّتة قد شاعت كثيراً في هذه الأيام . إنه قلبٌ ميّتٌ يجدُ مرضاته في الانشغال بما هو ميت ، بالجثث . اما الروح الحيّ فيقول: دعوا الموتى يدفنون موتاهم واتبعوني . فالأفكار ، الحقائقُ ،

المعارفُ التي املكُها في صورةٍ تاريخية هي خارج روحي ، نعني إنها ميتة في نظري ؛ وان فكري ، روحي ليسا فيها ؛ وان طويّتي ، قرارة نفسي غائبة عنها . ان امتلاك معارف محض تاريخية يشبه الامتلاك الحقوقي لاشياء لا أدري ماذا أفعل بها . واذا اكتفى المرءُ فقط بمعرفة ما افتكر به هذا الشخص او ذاك ، وما جرى تناقله ، فإنه عندئذٍ ينقل ذاته بذاته ، متخلّياً عماً يجعل الانسانَ إنساناً ، متخلياً عن الفكر . وفي هذه الحالة لا ينشغلُ المرءُ إلاّ بفكر الآخر وبروحه ، فلا يدرسُ ما كان حقيقةً بالنسبة الى الآخر . وان ما يلزم هو أنْ يفكّر بذاته . فاذا لم نهتم بعلم اللاهوت Théologie إلاّ تاريخيّاً ، متعلّمينَ مثلاً ما هي المجامع ، وماذا فكّر الهراطقة وغيرُ الهراطقة وماذا قالوا في طبيعة الله ، لأمكننا بلا ريب تكوين أفكار بنّاءة ؛ لكننا لا نملك الروح الحقّ . ولامتلاكه ، لا حاجة البتّة الى تبحّر لاهوتي . فعندما تكون النزعة التاريخية مهيمنةً في حقبة ، يمكن التسليم بأنّ الروح عُرْضَةٌ لليأس ، بأنه ميّت ، وانه تخلّ عن ارضاء ذاته ، وبكلام آخر نقول إنه لا يهتم بأمور تعتبر ميتة في نظره ـ ففي تاريخ الفكر انما يتعلّق الأمرُ بالفكر ؛ ولا بد لنا من التدقيق في كيفية تعميق الروح لذاته لكي يعي ذاته ، وكيفية ادراك الانسان لوعي روحه ؛ وللتمكن من ذلك لا بد له من ان ينكّب روحه على ذلك كله ـ إنني لا أقف إلاّ في مواجهة الموقف التاريخي المحض ؛ فليس المطلوب ان نجعل دراسة التاريخ بائسةً . لاننا نحن شخصياً نهتمّ بتاريخ الفلسفة . ولكن عندما يعالج عصرٌ ما كل شيء تاريخياً ، فيهتمّ دائماً بعالمٍ لم يعُدْ موجوداً ، ولا يتردّدُ إلاّ على المقابر ، فإن الروح يتخلّ عن حياته الخاصة التي تقوم على الافتكار بالذات .

III

كل شيء محفوظ . وتاريخ الفلسفة يهتم بالماضي ، لكنه يهتم أيضاً بالحاضر ، نعني ما يهمّ بالضرورة روحنا المفكّر . وكما في تاريخ السياسة ، امامنا هنا قضية السمات الكبرى ، من الحق الى الحقيقة ، إن هذا إنسانيٌ ، وهو يجذبنا إليه ويحرّك نفسنا ونحن لسنا فقط أمام موضوع تاريخي مجرّد ؛ ولا نستطيع الاهتمام بما هو ميّتٌ ، ماضٍ ؛ فهذا لا يهمّ ولا يفيد الا في التبحّر والتلهّي .

II

كذلك يستلزم المنهج التاريخي الصرف ان يكون استاذ تاريخ الفلسفة نزيهاً .

وان شرط النزاهة هذا معناه بوجهٍ عام انه ينبغي على هذا الاستاذ ان يتّخذ بنوعٍ ما موقف ميّتٍ يعرضُ الفلسفات ، وان ينبغي درسُها كأنها منفصلةٌ عن روحة ، كأنها خارجيّة . ومثال ذلك ان تنيان Tennemann يعطي لنفسه مظهر النزاهة هذا . ولكننا اذا نظر في الأمر عن كثب ، رأيناه مفعماً بفلسفةٍ كانطية ، مبدأها الرئيسي انه لا يمكنُ معرفة الحقيقة . لكن عندئذ يكونُ تاريخ الفلسفة إنشغالاً حزيناً لا سيما واننا نعلم مسبقاً اننا لا نستطيع الاهتمام إلاّ بمباحث ضائعة ، فاشلة . ان تنيان يمتدحُ شتى الفلاسفة ، ودأبهم وعبقريتهم الخ . ؛ لكنّهُ يلومهم أيضاً لانهم لم يتوصّلوا بعدُ الى وجهة نظر كانط . او بوجهٍ عام لانهم قاموا بصنع الفلسفة ، وعليه لا ينبغي التحزّب للروح المفكّر . والحال ، اذا أراد المرءُ ان يدرس تاريخ الفلسفة كما ينبغي ، فإن النزاهةستمثّل في عدم التحزُّب للآراء ، للأفكار ، لافكار الأفراد ؛ وانما يجب الانحياز للفلسفة . وعدم الاكتفاء بمعرفة فكر الآخر والوقوف عنده فقط . فالمرءُ لا يعترفُ بالحقيقة الا اذا انكبَّ عليها بروحه ؛ وهذا الأمرُ لا تبيّنه المعرفة بمفردها .

III

يُقال ، كما هو الحال بالنسبة الى كل تاريخ ، لا بد للمرء ان يكون بوجهٍ خاص نزيهاً في تاريخ الفلسفة . هناك اناس كثيرون يعتبرون هذا كشرط جوهري ، وبدونه ينطلق المرءُ من منظومته الخاصة ويحكم بمقتضاها على المنظومات الأخرى . ان هذا الشرط يبدو عادلاً . الا انه في هذه الحالة ترتدي النزاهة طابعاً خاصاً ـ كما هو الحال في التاريخ . فعندما يتعلّق الأمرُ بسيرةٍ ، بوصف ، الخ ، تاريخي لروما مثلاً ، لقيصر ، فلا بد دونَ شك من اتخاذ موقف ؛ فالمرءُ امام موضوعٍ معينٍ ، ومن المفيد النظر فيما هو صحيح ، جوهري ، مطابق للغاية ، وتجاهل ما ليس مطابقاً لها ؛ يضاف الى ذلك الحكم على الحق والباطل ؛ ولا بد من اتخاذ موقف الى جانب الحق والخير . والا فان المرءَ يروي كل شيء دون ترتيب ولا تسلسل . فعندما لا يحكم المرءُ يفقد التاريخُ جدواهُ . وعلى هذا المنوال أيضاً يجب ان يكون المرءُ نزيهاً في تاريخ الفلسفة ، يجب ان يخمّن ، ان يحدّد هدفاً هو الفكر المحض والحر . ولا بد من الاشارة الى ما يتعلقُ به . ولكن في الواقع لا يستلزم تاريخ الفلسفة غايةً مماثلةً ؛ يجب معالجته بنزاهة . والحال ، اذا تشدّدنا في ان يكون هذا التاريخ نزيهاً ، فمعنى ذلك اننا نريده ونَ افكار ودون مادة جوهرية ، وانه مجرّد تجميع ، روايةً ـ تبقى اجزاؤها المختلفة دون تناسق . كن ما نبتغيه هو ان نفهم مبادىء تاريخ الفلسفة بحسب نسقها والسعي الى تطوير تسلسلها ضروري .

II

كذلك لا بد لي من إضافة بعض الملاحظات حول منهج تاريخ الفلسفة .

III . ـ النتائجُ المتُعلِّقةُ بمنهج تاريخ الفلسفة

قبل كل شيء نرى بجلاءٍ أنَّ فسحةَ فصلٍ قصيرةً جداً لكي نعرض تاريخ الفلسفة عرضاً كاملاً ، اذ ان هذا العمل الفكر يستغرق عدة ألوفٍ من السنين ؛ وعليه فلا بد من الحصر . فمن كل ما أتينا على ذكره حتى الآن في موضوع النوع التاريخي الذي سنعاود الكلامَ فيه ، يترتبُ بخصوص خطتنا الموسَّعة ما يلي :

أ) اننا سنتوقّفُ عند مبادىء الفلسفات وتطوّرها . وهذا بالتحديد هو الحال بالنسبة الى الفلسفات القديمة ، ليس بسبب قلَّة الوقت وانما لانها وحدها جديرةٌ باهتامنا . فهي الاكثر تجريداً ، الألطف ، والأقل تعييناً لهذا السبب ، نعني ان التعيين الملموس غير مطروحٍ فيها ، على الرغم من كونها تحملُ في ذاتها التعيينات كافةً . فهذه المبادىء المجرّدة تكفي الى درجةٍ ما ، وتمضي الى نقطةٍ معينةٍ ما تزال ذات أهمية . ولكن بما أنَّ تطورها غيرَ كاملٍ ، فإنها تدخل في مقولة ، خانة المبادىء الخاصة ، نعني انها في التطبيق لا تشمل سوى نطاقٍ محدَّد . ولا بد من ان نحسبَ مبدأ الاواليّة onécanisme في عدادها . ولو اننا نظرنا مدقّقين في كيفية تناول ديكارت Descartes ، بمقتضى المبدأ هذا ، للطبيعة الحيوانية ، فاننا لن نوفي الموضوع غايته . ذلك ان مفهومنا ، الأعمق ، يستلزم في الحالة هذه مبدأً متعيّناً اكثر . وربما لا تكفينا ولا ترضينا الشروحات الخاصة بالطبيعة النباتية والحيوانية وفقاً لهذا المبدأ . ففي الواقع للمبدأ المجرَّد نطاقٌ يتناسبُ معه . ومثال ذلك ان مبدأ الأواليَّة (الآليَّة) يصلح للطبيعة اللاعضويّة ، للوجود المجرَّد (الحيُّ هو الملموس ، اللاعضويُّ هو المجرَّد) لكن هذا المبدأ لا يعود يطبَّقُ في نطاقٍ أعلى . لقد كانت المنسمات القديمة المجرَّدة قد اعتبرت مثلاً الكون من الزاوية الذريّة . وهذا المبدأ غيرُ كافٍ إطلاقاً عندما يتعلّقُ الأمرُ بفلسفةٍ أرفع ، فلسفة الحياة ، الروح . لهذا فإن درس صلتها بالحياة ، بالروح هي في نظرنا بلا فائدة . وفي هذا الصدد ان فائدة

الفلسفة بالذات هي التي تلزمُنا بألاّ ندرس هنا سوى مبادىء الفلسفات .

ب) يضافُ الى ذلك انه يكفينا ، لدى القدماء ، الاقتصار على ما هو فلسفي حقاً ، فنترك جانباً ما هو تاريخي ، سيرويٌ (بيوغرافي) ، انتقادي ، الخ . نعني ما كتب حول هذا الموضوع او ما هو ثانويٌ بكل بساطة . ففي هذا النوع جرى تكديسُ تفاصيل لا تحصى ، منها مثلاً ان طاليس كان ، كما يُقال ، اول من توقّع كسوف الشمس ، وان ديكارت وليبنيتز كان أرفع كعباً من حيث التحليل ، الخ . ان كل هذه التفاصيل نُسقطها من حسابنا ... كذلك سنهتمُّ قليلاً بتاريخ انتشار هذه المنظومات . فموضوعُنا يدورُ حول مضمون المنظومات ، وليس حول تاريخها الخارجي . اننا نعرف مثلاً عدداً كبيراً من اساتذة الرواقيّة الذي كان لهم في عصرهم تأثير واسع والذي قاموا أيضاً بتطوير بعض النقاط ؛ ونحن لن نقف عند ذلك ، ولن نتكلم عن اولئك المعلمين . ان تاريخ الفلسفة يتجاهل هؤلاء الرجال طالما انهم لم يشتهروا إلاّ كأساتذة .

I

فيما يتعلّقُ في المُقام الثالث بطريقة تناول مختلف الفلسفات ، ليس علينا الاحاطة إلاّ بالمبادىء . ذلك ان كل مبدأ متضمَّن في منظومة الفكر قد توصّل الى تعبيره ، الى وجوده هنا(Dasein) ، واحتفظ بتفوّقه ردحاً معيناً من الزمن . واذا كانت كليّةُ الفلسفة قد تطوَّرت في هذه الصورة ، فاننا نطلق على ذلك اسم منظومة Système . اذن يمكن ان نرغب في معرفة الكل وعلينا ان نرغب في ذلك ؛ ولكن الاهم هو المبدأ . فإذا كان ما يزال مجرّدا فإنه لا يكفي لاكتناه التشكيلات المتّصلة بتصوّرنا الفلسفي ، فيظلُّ الانجازُ فقيراً . لقد سبق ان أشرنا الى مبدأ الذريّة ؛ واذا تركنا جانباً مبدأ الآلية ، ودقّقنا في الحياة العضوية ، يتبيّنُ على الفور ان هذا المبدأ لا يمكنه ان يشمل تمثُّل النبتة ، هذا الشيء الذي ينمو ، الذي يتوسَّطُ ، يتحقّق كما لا يمكنه أيضاًبشمول الحياة الحيوانية . واذا انعطفنا لجهة الروح ، سنلاحظ ان الواحد ما يزال عاجزاً عن التعبير عن عمق الروح . والحقيقة انه بمستطاع الديكارتيّة ان تشرح على هذا النحو مبدأ الآلية شرحاً وافياً كافياً ، ولكننا اذا أردنا تطبيق مقوّماتها على العالم العضوي ، يغدو غير كافٍ ومن ثم يفقدُ جدواه(1) . اذن يمكننا تجاهل تطبيقاته على بقية الفلسفة . وان الفلسفات التي كانت تستند على مبادىء او وجهات نظر ثانوية ـ يمكن القول هكذا ـ لم تكن

---

(1) I ، 3 ، إضافة : اذن لن ندقّق الا في مبادىء هذه الفلسفات ؛ وعندما سيتعلّقُ الامر بفلسفات اكثر تعيُّناً سندرسها أيضاً في تطوراتها الجوهرية وفي تطبيقاتها(XIII, 52) .

ذوات نتائج ؛ فقد اعطت الدليل على وجهات عميقة ، لكنها كانت خارج المدى الخاص بمبادئها . ومثال ذلك ان طيماوس Timée افلاطون يمكن وصفه بفلسفة الطبيعة ؛ لكن اذا انتقلنا الى التجريبيّة ، فان هذه الفلسفة تبدو في هذا الجزء ، لا سيما فيما يتعلّق بالفيزيولوجيا ، انها بلا دلالة . إن مبدأها لم يكن قادراً بعدُ على اكتناه الطبيعة الروح (شمول الطبيعة بأسرها) . ومع ذلك فإن الوجهات العميقة ناقصة هنا وهناك ؛ لكنها غير مترتّبة على المبدأ ، بل هي على العكس تظهرُ للعيان كأفكار سعيدة ، على نحو غير حاسم تماماً .

يترتّب على ذلك أيضاً اننا لا نتناول الماضي ، وانما الراهن ، الحاضر . فالعنصرُ الخارجي وحده قد تلاشى ، البشر ، مصائرهم ، الخ . ولم يبق غير الذي انتجوه . اذن ليس المقصودُ معرفةً تاريخية وانما معرفة حاضر نحن حاضرون فيه . وان علينا الاهتمام بالماهية التي هي ماهيّتنا . ذلك ان علماً تاريخياً صرفاً إنما يقدّم ربحاً قليلاً ؛ وهو يظلّ بالنسبة اليّ شيئاً غريباً ، خارجياً على الدوام .

بامكاننا استخلاص نتائج أيضاً ذات صلة بدراسة تاريخ الفلسفة المقارن مع دراسة الفلسفة ذاتها . ان ما يعرضُه تاريخ الفلسفة هو الفلسفة عينها ؛ لقد سبق لنا أنْ رأينا ذلك . منظومة واحدة هيا : المضمْون للذاته وبذاته ، وتطورُه في الزمان ؛ وسنكتشفُ التدرُّج ذاته ، كل الدرجات نفسها . لكن من المؤكّد ان الروح في تاريخ الفلسفة قد استغرق زمناً طويلاً لبلوغ ماهيّة ذاته ؛ ونحن نجدُهُ موزّعاً على الآف السنين . لقد تلقينا من الأجداد كنز المعرفة العقلانية وبمستطاعنا إمتلاك كل هذه الثروة التي يقسّمها الزمان . هذه هي الفرصة التي يتيحها لنا تاريخ الفلسفة . فهذا يتعلق بالارتباط الوثيق بين هذا التاريخ والفلسفة ؛ ولكي نكتشف منظومةً فيها ، لا بد من ان نعرف أولاً منظومة الفلسفة ؛ هذا شأنُ المعلّم الذي يعرفها ، فيقوم بنظم تاريخ الفلسفة وتبيان تطوّره المنطقي .

يمكن للمرء ان يفكر بان الفلسفة في تقدمها المتدرّج توجّب عليها ان تتبع نَسَقاً مختلفاً عن النسق الذي حدثت فيه الدرجات في الزمان . لكن النسق هوَ ذاته بوجه عام ، إجمالاً .

كذلك هناك تعيينٌ آخر لا بد من لحظه هنا ، ينضاف فوراً الى تعيين التطور والملموس . قلنا : إن الملموس هو ما يكون للذاته وبذاته ، وحدة الكائن للذاته والكائن بذاته . وبالنسبة الى التقدم ، الى السير المتدرج للتطور ، يتضمن هذا المفهومُ العام الفروق التالية : ان الكائن للذاته هو البدء ، المباشر ، العام المجرّد . وان الذي يبدأ لم يتقدّمْ بعدُ ، لم يتوصلْ بعدُ الى شيءٍ آخر . وفي المقام الثاني يأتي الكائن بذاته ، وفي المقام الثالث الكائن للذاته وبذاته . اذن ما هو متعيّنٌ اكثر ، يأتي بالتالي . عندئذٍ يتفجّرُ الفرقُ ، نعني ما جاء في المقام الأول هو ما يكون الاكثر تجرُّداً ، الأقل جدارةً ، الأكثر فقراً من حيث التعيينات ، في حين ان الأكثر تقدُّماً يكون الأغنى . وعلى الفور

يكشفُ لنا الفرقُ هذا الصحة الطردية للدرجات . فهذا الأمرُ قد يبدو متناقضاً ، لانه يمكن الظنّ ان الملموس ، العيني ، يأتي أولاً[1] ، ان الطفل حتى في الكليّة البدائية لطبيعته متّصلٌ بكليّته العالم . ويقال إن الانسان لم يعد هذه الكليّة ، فهو يضع لنفسه حدوداً ، ويعزو لذاته جانباً محدداً من الكل ، وينصرفُ الى شاغلٍ واحد ؛ وان حياته هي حياةٌ مجرّدة[2] . كذلك هو الحال بالنسبة الى المسيرة التدرجيّة للعقل ، للمعرفة ؛ ففي المُقام الأول يأتي الاحساسُ والحدسُ ، وهذا الأمر ملموس تماماً ؛ وبالعكس يأتي الفكر متأخراً ، فهو فعلُ التجريد . ان الأمر معكوسٌ في الواقع : فلا بدَّ من التنبُّه للميدان الذي نقفُ فوقه . فنحن في تاريخ الفلسفة نقفُ في ميدان الفكر . واذا قارنّا الاحساس بالفكر يبدو في بعض المواجهات ان الشعور وكذلك الوعي المحسوس هما تماماً وبوجه علم ما يكون متعيّناً اكثر ، ولكنهما كذلك بالطبع بوجه علم فقط ، ومن جهة ثانيةٍ هما أفقرُ ما يكون من حيث الفكر . ولا مناص لنا من تفريق العيني الطبيعي عن العيني الفكري ، اذ انَّ الطبيعي كثاريٌ في وجه بساطة الفكر . وبالنسبة الى تكاثر الحدس الحسي ، يكون الانسانُ فقيراً ، لكن الطفل هو الأفقر من زاوية الفكر ، والرجل هو الأكثر تعيُّناً ، هو الأغنى فكراً[3] ؛ والحال فإن المقصود هنا هو العيني الفكري ومنذئذٍ يكونُ الفكرُ العلمي اكثر تعيُّناً من الحدس الحسي .

هكذا يبدأ الفكر بالفقر ، ويأتيه الغنى متأخراً . واذا طبقّنا المبدأ هذا على مختلف الفلسفات ، سيترتّبُ أولاً ان الفلسفات الأولى تكون ذات المضمون الأفقرْ ؛ ففيها تكونُ الفكرة هي الأقل تعييناً ، فتمكثُ في عموميات تظلُّ فارغةً . هذا ما تلزمُ معرفتُه حتى لا نسألها عن تعيينات لا يمكن ان يسلبها سوى وعي لاحق أكثر تعيُّناً . فاذا تساءَلنا مثلاً : هل كانت فلسفة طاليس ربانيّة/théisme[4] ام لا ، فانما نجعل أساسها مفهومنا للّه . إن هذا العمق المفهومي لا يوجدُ بعدُ لدى الأقدمين ؛ فمن جهة ليس ثمة خطأ في وصف فلسفة طاليس بأنها ملحدة . ومن جهة ثانية

(1) I ، a. t. 3 : هذا يمكنُ تعارضُهُ مع التصوُّر المشترك . لكن مفاهيم الفلسفة غالباً ما تكون نقيض ما نفتكره عادةً ـ ومع ذلك لا يُراد ابهامُها(XIII, 53) .

(2) I ، 3 إضافة : يعمل الانسانُ لأهدافٍ معيّنة ليس من كل نفسه ومن كل قلبه ، لكنه يتوزَّعُ وسط ركامٍ من التفاصيل المجرّدة ؛ ان الولد ، الفتى يضعان نفسيهما في كل ما يصنعها .

(3) I ، 3 ، إضافة : لا شك ان غاية الانسان مجرّدة ، نظراً لانها غاية عامة ، مثلاً تغذية عائلته او القيام بعمل ، لكنه يسهم في مجموع عضوي ، كبير وموضوعي ، يجعله يتقدم ، يوجّهه ـ والحال في افعال الولد لا يتجلُّ سوى أنا صبياني وآني ، والغاية الكبرى لأفعال الفتى الشاب هي ثقافته الذاتية أو رمية بيضاء(XIII, 54) ..

(4) Flatt: De theismo Thaleti Milesi abjudicando, Tub., 1785, 4 (H)

نلحق بها أذىً كبيراً ، لان الفكر في بداياته ما كان يمكنه حيازة النمو والعمق اللذين بلغناهما اليوم . فالعمق من حيث هو تكثُّفٌ يبدو متناقضاً مع الامتداد ؛ ولكن الكثافةَ الأعظم في الروح تتوافق مع انتشار أعمّ ، وتكون ذات غنى أكبر . ان الكثافة الحقيقية للروح تكمنُ في بلوغ قوة التعارض ، الفصل ، الانقسام ، وان انتشارَها تكمنُ في قوة تخطّي التعارض ، في الانتصار على الانفصال .. ولقد راج في هذه الأيام الأخيرة التساؤ ل أيضاً عما إذا كان طاليس قد قال بوجود إلهٍ شخصي او لا شخصي ، بوجود جوهرٍ لطيفٍ كوني . وان المهم هنا هو تعينُ الذاتية ، ماهيّة الشخصيّة . والحال ، فإن الذاتية ، كما نفهمُها ، هي تعينٌ أغنى واكثف مما يمكنُ اكتشافه لدى طاليس ؛ وبوجهٍ عام ، لا مجال للبحث عن ذلك في الفلسفات القديمة (1) .

هناك نتيجة ثانيةٌ تترتَّب على ما سبقَ قوله ، تتعلّقُ أيضاً بطريقة معالجة الفلسفاتِ القديمة ؛ فلا بدَّ من المباشرة على نحوٍ تاريخي دقيق ولا يجوز ان ننسب اليها ما وصلنا منها وكأنه مطابقٌ للتاريخ تماماً ، وبهذا الصدد نجدُ في معظم تواريخ الفلسفة أموراً غير صحيحة ، لاننا نرى فيها عادة ان جملة قضايا ميتافيزيقية تنسب الى فيلسوفٍ وهو لم يعرف منها كلمةً واحدة . صحيح اننا نميلُ وفقاً لدرجة تأملنا الىْ تغيير قضيةٍ فلسفية نصادفُها . والحال ، فإن الجوهري في تاريخ الفلسفة هو بالتحديد أنْ نعرف اذا ما كانت هذه القضية مطوَّرةً ام غير مطوَّرة ، لان في هذا التطوير بالذات ، في هذا النمو بالذات يكمنُ تقدُّمُ الفلسفة (2) . ولكي نلمّ به في ضرورته ، لا بد لنا من ان نعتبر فيه كل درجةٍ نعني لا بد لنا من الوقوف على وجهة الفيلسوف الذي ندرسُهُ بالذات . ففي كل عبارة ، في كل فكرة ، توجدُ بلا ريب تعييناتٌ جديدةٌ تترتَّب عليها منطقياً ، لكن المقصود ان نرى اذا كانت من قبلُ قد استُخرجت ام لم تستخرج ، وهذا أمرٌ مختلفٌ تماماً . لان فرق التشكيلات في تاريخ الفلسفة يكمنُ فقط ويمثل بين الكائن لذاته واظهار الافكار . انما المهمّ فقط هو إظهارُ ما كان كامناً ، باطناً . ولذلك فإننا لن نقبُضَ عن كثبٍ على العنصر التاريخي ، على كلام الفلاسفة الشخصي ؛ والا فاننا سندخل تعييناتٍ فكرية أخرى لم يعوها بعدُ . لقد قال أرسطو(3) مثلاً إن طاليس ربما كان قد صرَّح بأنَّ الماءَ هو مبدأ ἀρχή ، عنصر كل شيء ، لكن يؤكد تاريخياً ان انكسيماندرس كان اول من استعمل كلمة

---

(1) I ، 3 ، إضافة : في التخيُّل والتمثّل ، كان لآلهة الاغريق شخصية دون شك ، مثل الاله الاوحد في الديانة اليهودية ؛ ولكن تمثّل التخيُّل او اكتناه الفكر المحض والماهية هما أمران مختلفان تماماً(XIII, 55) .

(2) I ، 3 ، إضافة : ان اختلاف العصور ، اختلاف الثقافة والفلسفة يكمن بكل وضوح في كون تأملاتٍ ، تعيينات وشروط كهذه للماهية قد أصبحت واعيةً ـ في كون الوعي قد تطور او لم يتطور حتى هذه الدرجة

(3) Métaph., I, 3

بمعنى مبدأ ، اسطقس ، عنصر ؛ وربما كانت هذه الكلمة رائجةً في عصر طاليس ، مثلاً بمعنى بداية الزمن ، ولكن ليس كتدليلٍ على فكرة الاساس ، العلم ؛ اذن لا نستطيع أيضاً ان ننسب الى طاليس تعيين افكار العلّة ، المبدأ (1) ، الأمر الذي يستلزمُ تطويراً جديداً للادراك . ولا يمثل اختلاف الثقافات إلاّ في اختلاف التعيينات الفكرية التي تناهت الى وعي العصر . ولنضرب امثلة أخرى يمكن القول مع بروكرBrucken ان طاليس قد تبنّى ضمناً القول : من العدم لا يخرجُ شيء Ex nihilo nihil fit ، لانه قال بالماء كعنصرٍ خالد ، كشيءٍ كائن ، موجود ؛ اذن هناك مجالٌ لادخال طاليس في عداد الفلاسفة الذين ينكرون الخلق من العدم . لكن ليس بالامكان عزو هذه النتيجة الى طاليس ـ لانه تاريخياً ـ جهل هذه القضية جهلاً تاماً .

3 — I

ان السيد الاستاذ ريتر الذي وضع أيضاً تاريخ الفلسفة الأيونيّة بعناية ، والذي يبرز من خلاله شديد الانتباه عموماً لكي لا يُدخل فيه شيئاً غريباً ، ربما نسب الى طاليس اكثر مما كان عليه تاريخياً . ويقول بالتالي : « لهذا يجب علينا ان نعتبر دراسة الطبيعة التي نجدها لدى طاليس كدراسة ديناميّة إطلاقاً . . »(2) . ان في ذلك أمراً مختلفاً عماً يقولهُ ارسطو . ان القدماء لا يذكرون شيئاً من هذا بشأن طاليس . وهذه النتيجة مجاورةٌ ، لكننا لا نستطيع تبريرها تاريخياً . ولا يجوز لنا بالاعتماد على استنتاجات من هذا النوع ان نجعل من فلسفةٍ قديمة شيئاً آخر خلافَ ما كانت عليه أصلاً .

I

هناك نتيجة ثالثة هي التالية : لا يجوز الاعتقاد بوجود إجابات لدى القدماء عن الاسئلة التي يطرحُها وعيُنا ، يثيرُها اهتمامُنا ؛ لان هذه تفترض ثقافةً أعظم ، وتعييناً أعمق للفكر مما كان موجوداً لدى القدماءِ الـذين لم تصل ماهية فكرهم الى كثافةِ فكرنا . ان كل فلسفة هي فلسفةُ عصرها ، هي حلقة في سلسلة نمو الروح ؛ وبالتالي لا يمكنُها ان تلبّي سوى الاهتمامات المتطابقة مع عصرها .

لقد سبق ان لاحظنا ان الفلسفات تواصل وجودَها بمبادئها ؛ واذ الدرجات التي عاشت فيها هناك مثلها أيضاً في فلسفتنا ؛ ولكن هذه الفلسفة قد تجاوزتها ، فلم يعد بالامكان احياء الفلسفات السابقة ؛ لم يعد بالامكان وجود فلسفة افلاطونية ، ارسطوطاليسية . ان مفاهيمها واشكالها لم تعُدْ متناسبةً مع وعينا . ومع ذلك رأينا محاولاتٍ في هذا الاتجاه ، مثلاً في القرن الخامس عشر والسادس عشر حين انهارت المدارس الافلاطونية والمشائيّة ، الابيقورية والرواقيّة . غير ان تلك المدارس لم

(1) لم يدخل طاليس في فلسفته ولو حتى فكرة العلّة ، والحال فإن فكرة العلّة الأولى هي فكرة متأخرة أيضاً ؛ وهكذا وجدت شعوب بأسرها لم تملك بعدُ هذه الماهية ؛ يلزم لهذا درجة ثقافية أرفع .

(2) Histoire de la Philosophie ionienne, pp. 12- 13 (H)

تستطع ان تعود الى ما كانت عليه في الازمنه القديمة .ـ كان ثمة سببٌ رئيسي لذلك الاحياء هو أنّه مع المسيحية كان يسودُ اعتقادٌ بالتخلّص من كل فلسفة . فكانوا يقولون إذا شئنا أيضاً ان نتعاطى الفلسفة ، لا يعود ثمة مجال إلاّ لاختيار واحدة من تلك الفلسفات القديمة . وان هذا الرجوع الى الوراء ليس بشيء آخر سوى سفرٍ من خلال الدرجات السابقة . وكذلك فأنّ كل فرد يقطعها بحسب ثقافته .ـ كذلك يمكنُ على هذا النحو ان نفسرّ كيف ان اولئك الذين انغمسوا في درس الفلسفات القديمة قد انسحبوا منها مستائين . فلا يمكن للمرءِ ان يجد فيها مرضاته إلاّ في درجةٍ معيّنة . اذ بالامكان فهم فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو ، لكنهما لا تقدمان أجوبةً عن الاسئلة التي نطرحها عليهما ؛ فقد كان لهما حاجات أخرى . ومثال ذلك ان افلاطون لا يجيب على السؤ ال المتعلّق بطبيعة الحريّة ، ولا بذلك المتعلّق بأصل الشر الطبيعي والأخلاقي ؛ وبالتحديد هذه هي الاسئلة التي تشغلنا . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاسئلة المتعلّقة بملكةِ المعرفة . تعارض الموضوعي والذاتي . اللزوم اللامتناهي للذاتية ، إستقلالية الروح بذاتها كانت مجهولة لدى الاثينيّين . فالانسانُ لم يكن قد عاد الى ذاته بعدُ مثلما عاد إليها اليوم . من المؤ كد انه كان ذاتاً ، فاعلاً ، لكنه لم يكن قد طُرح بعد بهذه الصفة ؛ فهو لم يكن يعرف نفسَهُ الا في وحدةٍ أخلاقية أساساً مع بيئته ، ولم يكن يعرف سوى واجباته تجاه الدولة . ان الأثيني مثل الروماني كانا يعرفان انهما من حيث الجوهر مواطنان حرّان . لكن افلاطون وارسطو لم يعرفا ان الانسان حرٌ بذاتهِ ولذاته وفقاً للمادة الجوهرية (1) . . . وهكذا فانهما في هذه المسائل لا يرويان غليلنا بأي طريقة أو حال .

III

النتيجة الثالثة ، بالضرورة كانت الفلسفاتُ الأولى بسيطة تماماً ، مجرَّدةً ، وعامّـة . ونحن لم نجد وعياً ناضجاً بذاته ، روحاً يعرف ذاته بذاته ، فكراً لذاته ، إلّا في زمن متأخر .ـ لم نجد كثيراً من التعيينات الموحَّدة . في البدء لا نكون أمام المختلف ، وإنما نكون أمام ما هو أبسط وأشدُّ تجريداً ؛ وحين ننكبُّ عليه ، نطبّقه ، يغدو ذلك موضوعاً للروح الذي يضيف شكلاً جديداً إلى ما تقدّمه . إن العيني يستوجب الواحد ، الآخر وأكثر من ذلك أيضاً ؛ وبالتالي لا يتشكّل المرَكَّبُ ، الملموسُ إلا شيئاً فشيئاً ، مضيفاً الى المبادىء ، التعيينات السابقة ، تعييناتٍ جديدة .ـ هو ذا ما يجب أن نحيط به عندما نصْدِر حكماً على فلسفة قديمة لنعرف ما

---

(1) I ، 3 إضافة : إن الروح الشخصي الفردي لا يكتسبُ قيمةً لا متناهيةً ، مطلقة ، إلاّ في المبدأ المسيحي بشكل جوهري ؛ فالله يرغبُ في مساعدة البشر كافةً على الخلاص(XIII, 63) .

ينبغي البحثُ عنه فيها ، ولكي لا ننشد مثلاً أن نجد في فلسفة أفلاطون كل ما يبحث عنه عصرُنا . ذاك أن فلسفة قديمة ، مهما يكُنْ كمالُها ، لا يمكن أن ترضينا بكاملها . فلا يمكنُ أن نتبنّى فلسفة قديمة وأن نطرحها كأنها صالحةٌ حالياً . إننا تابعون لروح أغنى ، جعل من ثروات الفلسفات القديمة كلّاً واحداً وهو يملكها عينياً . إن هذا المبدأ الأعمق يعيشُ فينا ، دون أن يعي ذاته . والروح يطرح على نفسه أسئلة لم تكن تطرح على فلسفة أقدم ، مثل تعارض الخير والشر ، الحرية والضرورة . فهذه المسائل لم يعالجها القدماء ولم يحلّوها ؛ إذن من غير المناسب أن نرغب في إعطائها قيمة مجدداً . صحيح أنه كان من الضروري في أثناء نهضة العلوم ، التعرُّف الى أفلاطون والأفلاطونيين الجدد ؛ لكننا لا نستطيع التوقف عند تلك الفلسفات .ـ ففي الفلسفة الأحدث نجد مبادىء الفلسفات السابقة مجتمعة ؛ ومن البيّن أن هذه الفلسفة هي منظومة متطورة تتضمّنُ المنظومات القديمة كأجزاء من نظامها ، غالباً ما توصفُ الفلسفةُ الحديثة بالشّرك ، بالايليانيّة éléatisme الخ . إن هذه نظرات سطحية ، فهذه المواقف القديمة جرى فيها بعد تعيينها على نحو أشد ، واستبعاد تصوراتها الحصريّة .

I

ان ما قيل حتى الآن يحدّد ماهيّة ، أهميّة تاريخ الفلسفة . ولا مناص لنا من ان نرى في الفلسفات الخاصة درجات النمو لفكرة واحدة ؛ فكل فلسفة تبدو كأنها تعين فكريّ ضروريّ للفكرة . إنّ الارتجال لا يسود في بقية الفلسفات ؛ فالضرورة هي التي تُحدّد نسقَ ظهورها . وسوف يبيّنُ عرض تاريخ الفلسفة على نحوٍ أدقّ ما هي طبيعتها . ان كل لحظة تتضمّنُ كلّ الفكرة في صورة وحيدة الجانب وهي توجد موضوعةً جانباً بعد هذا الطابع وبذلك تدحضُ نفسها من حيث هي عنصر أخير ، وتتدامجُ مع التعيين الذي كان معارضاً لها وكان ينقصُها ، فتتحقّقُ وتقتني على هذا النحو . هذا هو جدلُ التعيينات هذه . بيدَ أنّ الحركة لا تكتمل في العدم ، بل ان التعيينات المستبعدة هي ذاتها ايجابية . وبهذا الاتجاه سنعالج تاريخ الفلسفة .

III 6 . XI . 1827

هكذا يعتبرُ تاريخ الفلسفة علماً بذاته . إن الفلسفة في تطورها غير التاريخي متماهيةٌ مع فلسفة تاريخ الفلسفة . ففي الفلسفة يجب البدء بالمفاهيم الأبسط لكي يتم الانتقال فيها بعد الى المفاهيم الأشد تعيُّناً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى تاريخ

الفلسفة . وفي الفلسفة وتاريخها نجدُنا أمام تقدُّم ضروري ، هو تقدمٌ تماوٍ في كلتيهما . وبالتالي فإن جدوى هذا التاريخ هو الفكر الذي يتعيَّـن في تقدمٍ علمي محض .

I

ان تاريخ الفلسفة هو ردُّ الفلسفة ، ما خلا ان تطوّرها يحدث في الزمن ، في النطاق المظهري ، في الخارج . إن هذا التطور مؤسس ، في الحقيقة ، على الفكرة المنطقية وتطوّرها ؛ ولكننا لا نستطيع تطوير موضوعنا في كل دقّته المنطقيّة . ولكننا على الأقل نستطيع ان ندلُّ على ذلك .

إننا ننتقل الآن الى تعيين اختلافٍ ثانٍ ، ذلك الذي يميّز تاريخ الفلسفة من المجالات الأخرى القريبة إليه . عندئذ يجب ان يظهر بوجهٍ عام ، ما يجب ان تعينه الفلسفة .

II

ان النقطة الثانية من التقديم هي صلة الفلسفة بتشكيلات الروَح الأخـرى ، صلة تاريخها بالتواريخ الأخرى .

III

سنتحدث في المُقام الثاني ، باختصار ، عن العلاقة القائمة بين تاريخ الفلسفات وتجليات الروح الأخرى ، نتاجات الروح الأخرى ، للاشارة الى ما يمكّنه التعلّق منها بالفلسفة وما يجـب فصلـهُ عنها .

ب ـ صلةُ تاريخِ الفلسفة بتكويناتِ العقلِ الأخرى

III

ان تشكيلات الروح المتّصلة بالفلسفة هي دياناتُ الشعوب ، فنونها ، الثقافة او العلوم بعامّة ، الدساتير ، الحقوق ، السياسة والشروط الخارجيّة الأخرى .

I

ان ما ينبغي علينا ملاحظته اولاً هو أننا نعتبر تاريخ الفلسفة وكأنه على علاقة بتواريخ أخرى .

II- I

نحن نعلم ان تاريخ الفلسفة غير منعزل بذاته البتّة ، بل ان رابطاً يربطه بالتاريخ عامةً ، بالتاريخ الخارجي مثلما يربطه بتاريخ الدين ، الخ ، وإنه لمن الطبيعي ان نستذكر اللحظات الهامّة في التاريخ السياسي ، وسمة العصر وكل حياة الشعب الذي ولدت عنده الفلسفة . يضاف إلى ذلك ان هذا التسلسل داخلي ، جوهري ، ضروري ، وليس خارجياً فقط ، وليس هو مجرَّد تزامن (وهذا من جهة ثانية ليس صلةً على الإطلاق) .

II

اذن علينا ان نأخذ بالاعتبار جانبين ، اولاً الجانب التاريخي المحض لهذا التسلسل ، ومن ثمَّ علاقة الشيء ذاته ، نعني الرابط الذي يربط الفلسفةَ بالدين وبالعلوم الأخرى القريبة منه . ولا بد من درس هذين الجانبين بالتفصيل لكي نفرّق على وجهٍ افضل ماهية الفلسفة ، تعيينها .

I ـ الصلةُ التاريخية للفلسفة

لا بد لنا في صدد هذه الصلة التاريخية من ان نلاحظ اولاً الصلة العامة للفلسفة في عصرٍ معين بالتشكيلات الأخرى في العصر نفسه .

أ) يُقال عامة إنه يجب الاحاطة بالشروط السياسية ، الديانة ، الميثولوجيا ، الخ ، في تاريخ الفلسفة لكي يكون هناك تأثير كبيرٌ على فلسفة العصر ، مثلما كان لهذه أثرٌ بدورها على تاريخ العصر ذاته وجوانبه الأخرى . وإننا حين نكتفي بمقولات مثل أثر كبير ، فعل متبادل وسوى ذلك من مقولات من هذا النوع ، لا يكونُ امامنا إلاّ التدليل على التسلسل الخارجي ، نعني الانطلاق من الفكرة القائلة إن الفلسفتين المعنيّتين كانتا معزولتين بذاتهما ومستقلتين عن بعضهما البعض . والحال في نظرنا ينبغي علينا ان نتصور الأمور على نحو مختلف ، اذ المقولةُ الأساسية هي الوحدة ، الربط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة ؛ ولا بد من التمسُّك بقوة بهذه التي تقولُ إنه لا يوجد سوى روحٍ واحد ، سوى مبدأ واحدٍ يفصحُ عن ذاته في الحالةِ السياسية ، مثلما يتجلّى في الدين ، الفن ، الأخلاق ، العادات والتقاليد الأجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان تختلف هذه الأشكال لا تكونُ العادات والتقاليد الأجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان تختلف هذه الأشكال لا تكونُ إلاّ فروعاً من جذعٍ واحد . هذه هي الفكرة الأساسية . واحدٌ هو الروْح ، إنه الروح الجوهري لحقبةٍ ، لشعب ، لزمانٍ ، لكنّه يستشكل بصور عدّة ؛ وان هذه التشكيلات هي اللحظات التي أشرنا اليها . اذن لا يلزم التخيُّل بأنه السياسة ، الدساتير ، الأديان ، الخ ؛ هي أصلُ او علّـةُ الفلسفة او على العكس التخيل بأن الفلسفة هي علّة التشكيلات الأخرى . لكل هذه اللحظات سمةٌ واحدة نجدُها في الأساس وتنفذ إلى كل شيء . فمهما تكن متنوعة هذه الأجزاءُ المختلفة ، فإنها مع ذلك غير متناقضة . فما من جزءٍ يتضمّن عنصراً مختلفاً ، متنافراً ، مهما يكن تعارض الأجزاء الظاهر . فما هذه سوى تفريعاتٍ من جذرٍ واحد ، والفلسفة تتصل بهذا الجذر .

III

نفترض هنا ان كل ذلك متحّد بالضرورة بحيث ان هذه الفلسفة بالذات ، هذا الدين بالذات

استطاع وحده الظهور في هذا الطور من تكون العلوم وفي حالة معينة من حالاتها . فلا يوجد سوى روح واحد ، وإن نمو الروح هو تقدّم واحد ، وحيد ؛ ولا يوجد سوى مبدأ واحد ، فكرة وجهة واحدة ، سمة وحيدة واحدة ، تتجلى جميعها في شتى الأشكال . وهذا هو ما نطلقُ عليه اسم روح العصر ؛ اذن ليس فيه شيءُ سطحيّ ، شيءُ محدَّد من الخارج ؛ فهو لا يعرَفُ بنفسه من خلال تفاصيل جزئية خارجية وانما يعرّفُ بها بواسطة التشكيلات الكبرى . والفلسفة واحدة من تلكَ التشكيلات الكبرى ؛ اذن هي معاصرةُ لدينٍ محدّد لدستورٍ ، لفنٍ ، لأخلاقٍ ، لعلم ، الخ .

II

ب) اذن ليست الفلسفة سوى جانب من التشكيل الإجمالي للروح ـ فهي وعيهُ ، زهرتُه العليا ، لإنها تريد ان تعلم ما هو قوام الروح . وفي المقابل يشكلُ هذا الأمر كرامة الانسان وفضله في معرفة ما هو عليه وعلى النحو الأصفى ، نعني بلوغه التفكير بما هو عليه ـ من هنا بكل تحديد ، تأتي مكانةُ الفلسفة بين إبداعات الروح الأخرى .

أأ) إن الفلسفة متماثلة مع روح العصر الذي تظهرُ فيه ؛ فهي ليست فوقه ، وهي ليست إلاّ وعي ما هو جوهريٌ في زمانها او هي ايضاً المعرفة المفتكرة بما هو قائمٌ ، موجود في الزمان . كذلك فان فرداً لا يسودُ عصره ، فهو إبنُه ؛ ومادة هذا الزمان هي جوهرهُ الخاص ؛ والجوهر لا يقومُ بغير إظهار مادته في صورةٍ خاصة . فلم يعد الفرد كاهراً على الخروج من مادة زمانه مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده ـ . وعليه فإن الفلسفة لا تستطيع من حيث المادة الجوهرية ان تتجاوز زمانها .

ب ب) من جهة ثانيةٍ ، تكون الفلسفة فوقيّة من حيثُ الشكل لإنها فكرُ مادةِ العصر . وبما انها تعرف مادةَ العصر اي انها تجعل منها موضوعاً لها ، وتضعُ نفسها في الطرف النقيض ، فإن مضمونها هو نفسه ؛ لكن الفلسفة من حيث هي معرفة ، تكون فوقيّةً ، لكن من الناحية الشكليّة فقط ، لإنها في الواقع لا تملكُ مضموناً مختلفاً .

III

الفلسفةُ هي الروح نفسها في زهرتها العليا ، فهي المعرفة ، المُدْرَكة بذاتها ؛ وهي بالتالي تتجاوزها شكلاً ، لإنها هي الروح التي تعلم ما تتضمّن .

II

ج ج) هذه المعرفةُ هي واقع الروح ؛ فأنا غير موجود الا بقدر ما أعرف نفسي ؛ ان الروح هو الذي يعرف نفسَهُ ؛ وهذه المعرفة لم تكن قائمةً من قبْلُ ؛ وعليه فإن الاختلاف الشكلي هو ايضاً اختلاف حقيقي . يضاف إلى ذلك ان هذه المعرفة هي ما ينتجُ شكلاً جديداً في نمو الروح . وبهذا الصدد ، ليست الإيماءات سوى طرائق معرفيّة . فالروح حين يعرف نفسه ، يقدّم نفسه متميّزاً بما هو عليه ؛ فهو يقدم نفسه لنفسه ، يتنامى في ذاته ؛ وان في ذلك اختلافاً جديداً بين ما هو كائن بذاته وما هو واقعه ، حقيقته ، وهكذا يظهرُ شكلٌ جديد . إذن الفلسفة بذاتها هي تعيين ملموس جديد ، سمة جديدةٌ للروح ؛ إنها المجال الداخلي الذي يولدُ فيه الروح الذي يبدو فيما بعد كواقع . من هذا يتجلُّ الملموسُ في تاريخ الفلسفة ذاته . وعليه ، سنرى ان ما كانتْهُ الفلسفةُ الإغريقيّة قد تحقّق في العالم المسيحي .

امامنا هنا التعيين الثاني ، نعني ان الفلسفة ليست اولاً سوى فكر العنصر الجوهري ، المادة الجوهرية في زمانها ، وانها لا تسودُهُ ، وانها لا تنتج منه بواسطة الفكر سوى المضمون .

ج) ان النقطة الثالثة الواجب رصدُها فيما يتعلّقُ بالصلةِ التاريخيّة تدورُ حول العصر الذي تمثلُ فيه الفلسفة في علاقتها بالتشكيلات الأخرى للروح .

III

تتجلُّ الفلسفةُ داخل شكل الروح بالذات ، في عصر معينٍ ، ولكنها لا تتجلى في الوقت نفسه الذي تظهر فيه التشكيلاتُ الأخرى .

II

إن روح عصرٍ ما هو حياتُه الجوهرية ؛ انه هذا الروح الحي والواقعي مباشرةً . هكذا نرى الروح الاغريقي في وقت كانت فيه الحياة الاغريقية في زهرتها وطراوتها وقوتها وشبابها ، ولم يكنُ الدمارُ قد أتى بعد ؛ وهكذا كان الروح الروماني في عصر الجمهورية ، الخ . ان روحيّة العصر هي الطريقة التي يتجلى فيها روحٌ معيّنٌ كحياةٍ حقيقية . وإن الفلسفة هي فكرُ هذا الروح ؛ وان الفكر مهما يكن منطقه

المسبقa priori هو في جوهره محصِّلة ، لإنه هو الحيوية ، الفعالية الهادفة الى الظهور . وهذه الفعالية تتضمَّنُ كلحظة أساسية نفياً معيَّناً . فإذا كان لا بد لشيء ما من الحدوث ، فلا مناص لشيء آخر من ان يكون منطلقاً له ، وان هذا الشيء الآخر بالتحديد هو الذي يجري نفيه . اذن الفكرُ هو نفي المجلى الطبيعي للحياة . مثال ذلك ان الولد يوجد كرجل ، ولكنه كذلك بطريقة مباشرة ، طبيعية ؛ والتربية نفيٌ لهذا السلوك الطبيعي ، فهي النظام الذي يفرضهُ الروح على نفسه لكي يرتفع فوق مباشرته ، فوريَّته . كذلك فان المفكِّر ، البادىء كحركة ، يرتدي اولاً شكله الطبيعي ، وعندما يغدو مفتكراً ، متكاملاً ، يتجاوز شكله ، ينكُره ، واخيراً يفهم ، يتحقَّق ـ . ان الفكر يطرأ(1) . ويترتَّبُ على ذلك ان العالم الموجود ، ان الروح في اخلاقيته الفعلية ، في قوة الحياة ، يكونُ منكراً ؛ وان الفكر ، الطريقة الجوهرية في الوجود الروح ، يهاجمُ ويزعزعُ العادة البسيطة ، الديانة البسيطة ، الخ ؛ عندئذٍ يظهرُ عصرُ الفساد . وينجم عن ذلك ان الروح يتمركزُ ، يتعيَّنُ ، متخيِّلة بذلك عالماً مثالياً يتعارضُ مع العالم الواقعي . وعليه إذا كان لا بد من حدوث الفلسفة لدى شعبٍ ما ، لا مناص من حدوث انقطاع في العالم الواقعي ؛ عندها تصلحُ الفلسفةُ بالفكرِ الفسادَ الناشيء ؛ وتحدث هذه المصالحة في العالم المثالي ، عالم الروح حيث يهرب الإنسان عندما لا يعود العالمُ الأرضي يرضيه . ان الفلسفةَ تبدأُ بدمار عالم واقعي . وعندما تظهر وهي تنشرُ تجريداتها وترسمها رماداً فوق رماد ، تكونُ طراوتها ، صبغة شبابها ، حيويتها قد ولَّت . ومن المؤكد انها مصالحةٌ تحملُها الى عالم الفكر وليس الى العالم الأرضي . هكذا ابتعد الأغريقُ عن الدولة ، عندما بدأوا بالتفكير ؛ واخذوا يفتكرون عندما في الخارج ، في العالم ، كان كل شيء عاصفاً وبائساً ، ومثال ذلك حرب البلو بونيزPélo Ponnéz . عندها انسحب الفلاسفة الى عالمهم الروحي . كانوا كسالى ، هكذا كان الشعب يسميِّهم . وهكذا هو الحال لدى الشعوب كافة ، اذا جاز لنا القول ؛ فالفلسفة لا تظهرُ إلاّ عندما لا تعودُ الحياةُ العامة مُرْضيَةً ولا تعود تثير اهتمام الشعب ، عندما لا يعود المواطن يساهمُ في إدارة الدولة .

(1) II ، 3 ، إضافة : عندما يغدو الفكر واقعياً ، فعلياً .

ان في ذلك تعييناً اساسياً يقدّم الدليلَ عليه تاريخُ الفلسفة بالذات . فقد ظهرت الفلسفةُ الأيونيّة مع انقاض الدول الأيونيّة . كان العالم الخارجي لم يعد مُرضياً للروح . كذلك بدأ الرومان التفلسف مع سقوط الجمهورية ، عندما استولى دهماديّون Démagogues على السلطة ، وغرق كل شيء في الالتباس ، وبدأت الرغبة في التجديد ، وان الفلسفات الاغريقية القديمة لم تبلغ ذروتها ، واعلى درجات نمُوّها في أعمال الأفلاطونيين الجدد او الاسكندرانيين الا مع انحطاط الأمبراطورية الرومانية البالغة العظمة والغنى والروعة ، والميتّة مع ذلك من داخلها . كذلك رأينا بعد انقاض القرون الوسطى إحياءَ الفلسفات القديمة - . هذا هو التسلسل التاريخي الحميم الذي يوّحد الفلسفة بالطرق الأخرى لوجود الروح .

I

هكذا[1] يعتبر المجلى التاريخي للفلسفة مرتبطاً بالضرورة بالتاريخ السياسي ؛ لإنه لتثقيف الفلسفة يلزمه ان يكون الشعبُ قد بلغ درجة معينة من التكوين العقلي ؛ يجب ان يكون موفور الحاجة ، وان يكون قلقُ الرغبة قد زال ، فكان لا بد للأهتمام بالاشياء المتناهية أن يذهب به التعبُ ، وان يتقدّم الوعي الى ان يهتّم بالعموميّات . إن الفلسفة طريقةٌ حرّةٌ في التصرُّف (من هنا الحاجةُ إلى الفلسفة) . وبهذا الصدد يمكننا ان نعتبرها من الكماليات ، لإن الكماليّ يكفي الذي لا يكونُ في حالة من الاستتباع المباشر للضرورة ، وعلى هذا النحو يمكن الاستغناء عنها بكل وضوح ؛ غير انه من المهمّ ان نعرّف ما يُسمّى ضرورياً . فمن وجهة الروح الذي يفكّر ، ينبغي النظرُ الى الفلسفة وكأنها من اكثر الأمور ضرورةً .

لكي تظهر الفلسفة[2] يجب الاّ يكون الشعب مكبّلاً بقيود الحاجة ، وان لا يعود يشعر بالاهتمام تجاه الخصوصي ؛ ويجب ان تصبح الرغبة لا مباليةً او ان تكون متحوّلة ؛ ويمكنُ القولُ بهذا الصدد ان الفلسفة تتجلّ عندما يتخلى شعبٌ ما عن حياته الملموسة ، عندما يقطع الرابط القوي الذي يربط وجودَهُ الخارجي بحياته

---

(1) P. Pr 3, I : على سبيل العنوان : الشرط الخارجي ، التاريخي للفلسفة(XIII, 65) .

(2) 3, I ، عنوانٌ سابق : ب) ظهور الحاجة الروحية إلى الفلسفة في التاريخ(XIII, 66) .

الداخليّة ، فلا يعودُ الروح يشعرُ بالرضى عن حاضره المباشر ، وعن الشكل الذي ارتداهُ دينُه حتى ذلك الحين ، الخ . ويغدو لا مبالياً في هذا الصدد . وهي تتجلى عندما تنحلُّ أخلاقيّةُ شعبٍ ما ويهربُ الروحُ الى ميدان الفكر باحثاً فيه عن مملكةٍ داخلية .

II

إن وجود شعبٍ ما يتمثل اولاً في العادات البسيطة ، في ديانة بسيطة ، وتكون حياته منعزلة في خصوصيتها (من هنا الأنانية) . ويعتبر صعود الروح متأخراً عن الواقع في شكل فرادته المباشرة . ولكي تظهر الفلسفة لدى شعبٍ معين ينبغي لهذا ان يبدأ بالتخلّي عن حياته الملموسة ، عن الرضى الذي تمنحه إياه حياته الواقعية . فإذا مارستُ الفلسفةَ إنما اضعُ نفسي في مواجهة حياتي ومواجهة ذاتي ؛ وهذا يفترضُ ان حياتي لم تَعُد ترضيني . هكذا تشيرُ الفلسفةُ الى اللحظة التي حصل فيها انقسامُ الحياة ، الفصلُ بين الواقع المباشر والفكر ، التأمل في هذا الموضوع . إنه عصرُ بداية الخراب ، فساد الشعوب ، وعندئذ يهربُ الروح الى ميدان الفكر فتتنامى الفلسفة .

III-I

لقد ظهر سقراط وافلاطون عندما انعدم الاهتمام بالأمور العامة . فلم يعد الواقع والحياة السياسية يكفيانهما . فراحا يبحثان عما يُرضيهما في الفكر، وبحثا في ذاتيهما عن شيء اكمل مما كانت عليه الدرجة العليا بالنسبة إلى الدستور السياسي . وفي روما ايضاً انتشرت الفلسفة فقط عندما انحطت الحياة الرومانية بالذات ، وكذلك الجمهورية بالذات ، في عصر طغيان الأباطرة الرومان ، ومآسي الأمبراطورية ، عندما اهتزّت الحياةُ السياسيّة ، الأخلاقيّة والدينيّة . كما اننا نصادفُ هذا الوضع في القرنين الخامس عشر ، والسادس عشر حينما أرتدت الحياة الجرمانية شكلاً آخر في القرون الوسطى ، عندما لم تعُدْ روحُ الشعوب تجدُ رضاها هنالك حيثما كانت تجدُهُ سابقاً . ففي الماضي ، كان الوجودُ السياسي ما يزال يشكّل وحدةً مع الدين وكانت الكنيسةُ ما تزال سائدةً على الرغم من الصراع الذي كانت تخوضه ضد الدولة . والحال ، فقد تحقق الآن الانقطاع بين الدولة والحياة المدنيّة ، الأخلاقية ، السياسية ، والكنيسة ؛ وبدأ في ذلك العصر التعاطي مع الفلسفة ، أولاً وفي الحقيقة من خلال التوجُّه إلى مدرسة الفلسفات القديمة ، وفي وقت متأخر فقط بدأ التفكير ذاتياً .

III

كان لا بد دائماً من ظهور انقسام مع الخارج ؛ فعندما لا يعودُ هناك انسجامٌ داخليٌّ بين ما ينشدُه الروح وما يجب أن يرضيه ، عندئذٍ تحدثُ الفلسفة .

I

اذن لا تظهرُ الفلسفة(1) الا في مرحلةٍ معينة من الثقافة العامة . ولكن عندئذٍ لا يحدثُ فقط التعاطي مع الفلسفة بوجه عام ، وانما تظهرُ فلسفةٌ معيّنةٌ ، وهذا التعيين للوعي الذي يفكّرُ هو ذلك التعيين بالذات الذي يشكل اساس كل الوجودات الأخرى ، كل جوانب التاريخ . إن قوانين الشعوب ، اخلاقيتها وحياتها الأجتماعية تتوقّفُ على الطريقة الأوثق الخاصة لهذا التعيين(Bestimmtheit) اذن ما يجبُ التوقف عنده هنا بشكلٍ جوهريّ هو ان الروح الذي بلغ درجةً معيّنة يشكّلُ هذا المبدأ في كل غنى عالمه ، الكمال في تنوّع وجوده ، بحيث تتوقّف جميعُ التعيينات الأخرى على هذا التعيين الأساسي . وبوجه عام ، لم تكن فلسفةُ عصرنا ، الضرورية داخل المسيحية ، بقادرة على الوجود في روما الوثنيّة ، لإن كل الجهات ، الفروع ، الشروط ، كل علاقات المجموع تفصحُ عن تعيينٍ واحد تعلنُهُ الفلسفةُ باسم الفكر المحض . اذن لا يمكنُ القولُ ان التاريخ السياسي هو سببُ الفلسفة لإن فرعاً ليس علّة الشجرة بأسرها ، ولكن لهما مصدرٌ مشترك هو روحُ العصر ، نعني الدرجة المعيّنةُ من ثقافة الروح في عصر تكون علتُه القريبة (مبرّر وجوده) في درجة سابقةٍ ، وفي شكل من اشكال الفكرة بوجو عام . إن تبيان هذه الوحدة ، إظهار هذه النبتة بكاملها ، وفهمها على انها صادرةٌ من جذرٍ واحد ، هي كلُّها موضوعُ التاريخ الفلسفي العالمي الذي يجب ان نتركه هنا جانباً . ليس علينا ان نهتم إلاّ بهذا الفرع وحده ، بهذا الفكر المحض في مختلف هذه الجوانب ، هذه الشروط ، الخ . نعني الوعي الفلسفي في كل عصر . ومع ذلك كان لا بد من الاشارة ، على الأقل إلى الرابط الذي يجمع مبدأ الفلسفة ومبدأ بقية التاريخ ـ. إذن كانت تلك هي الملاحظة الأولى الخاصة بالرباط الجامع بين تاريخ الفلسفة والأشكال الأخرى لروح شعبٍ في عصرٍ معين .

2II

والآن يجب النظر في الصلة القائمة بين الفلسفة وهذه الأشكال المختلفة ، وبشكل خاص الدين لإنّه على علاقة بالفلسفة اوثق من علاقته بالاشكال الأخرى .

II . الصلةُ الدقيقة للفلسفة بتكويناتِ العقلِ الأخرى

II

ان المطلوب في المقام الثاني المزيد من التدقيق والتعيين للرابط الذي يجمعُ

(1) 3, I ، يعطي كعنوان : الفلسفةُ . فكرُ عصرها(XIII, 68) .

الفلسفةَ بتكوينـاتِ العقـل الأخـرى . إننـا نجـد العلـوم ، الفـن ، الأسطـوريّة (ميثولوجيا) ، الدين ، السياسة الخ . ، ولقد سبق ان اشرنـا اليهـا بعامـةٍ والى علاقتها بالفلسفة .

والآن سندّقق في اختلاف الفلسفة عن هذه التكوينـات وذلك بتحـديد ماهية الفلسفة .

وبالتشديد من جهتنا على اللحظات المهمّة ، وتطبيقها على موضوعنا ، تاريخ الفلسفة ، لكي نتمكن من فصلِ وحصرِ ما لا يدخلُ في نطاقه . من السهل القول انه لا ينبغي في هذا التـاريخ سوى النظـر في الفلسفـة من خلال تقدّمهـا ، تطورهـا الخاص ، فنترك جانبـاً كل الباقـي ، الـدين ، الـخ . ان هذا صحيح تمامـاً على العموم. بيد اننا نطرحُ هذا السؤال: ما الفلسفة[1]؟ لقد جرى ادخال اشياء كثيرة فيها يتوجب علينا إخراجها منها . فاذا توقّفنا فقط عند التسمية ، بات لزاماً علينا ان ندرج فيها اموراً شتى لا علاقة لها بماهية الفلسفة . فبالنسبة الى الدين ، يمكنُ القولُ بوجهٍ عام انّ علينا ان نتركه جانباً . ولكن في التـاريخ ، غالبـاً ما تواجـد الـدينُ والفلسفة متّحدين او متعارضَيْنْ ، سواءً في زمن الأغريق ام في العصر المسيحي ، وتشكل عداوتهما لحظة محدّدة جداً في تاريخ الفلسفة . وفي الواقع ، ان الفلسفة لا تهملُ الدينَ إلاّ ظاهراً ؛ اذ انهما لم تمكثا في التاريخ دونَ تصادم ؛ وبالتالي لم يعد من واجبنا ان نهمل هذه المسألة .

فما ننظرُ فيه اولاً هي العلوم او الثقافة العلمية بوجهٍ عام ، ثم الدين ، لا سيما الصلة الدقيقة التي تصلُ بين الفلسفةِ والدين ؛ ولا بد من النظـر في هذه الصلـة بصراحة واستقامةٍ وشرف[2] ؛ ولا ينبغي التظاهر بعدم الرغبة في تناول الـدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء كون الفلسفة قد انقلبت على

---

(1) a. t 3, I : الفلسفة المتميزة عن المجالات المقرّبة منها(XIII, 70) .

(2) 3, I إضافة : المطلوب هو « تناول القضيّة » كما يقولُ الفرنسيّون ، وعدم المماحكة كما لو ان الأمر كان دقيقاً للغاية ، لا الهرب واللف والدوران والبحث عن الأعذار والاستدارات بحيث لا يفهم احدٌ في نهاية المطاف ما هو المعنى الذي يمكن للأمر ان يرتديه .

الـدين . والـدين ، نعنـي ان علماء اللاهـوت اذ استخدمـوه على هذا النحـو في الحقيقة ، انما تجاهلوا الفلسفـة ، وقصدُهـم من وراء ذلك هو عدم تضايقهـم في أدلتهم وبراهينهم العشوائية .

I

وان ما ينبغي علينا تصوره ، فضلاً عن ذلك ، هو فصلُ تاريخ الفلسفلة عن المجالات الخاصة التي ألحقت به ، نعني تحديد ما يميّز الفلسفة عن هذه الفروع التي تعتبر من اقربائها المقرّبين ، والتي يمكنُ خلطُها بها . فهذه القرابة بوجه خاص هي التي تستطيع بكل سهولة ان تسبب الضيق والإزعاج في معرض تناولنا تاريخ الفلسفة ، ذلك لإن هذه القرابة قريبة جداً . ويلزم بوجه خاص التنبُّه للماهيّة الفلسفة . فمن الممكن ان نرغب في الوقوف عند مكاسب الثقافة ، وبطريقة اكثر تفصيلاً عند الثقافة العلمية بوجهٍ عام. لأنها تملك، شراكةً، مع الفلسفةِ الشكلَ نعني الفكرَ، شَكْلَ العام. لكنها الدين بوجهٍ خاص هو المقرَّبُ مباشرةً من الفلسفة، وكذلك حال الأسطوريّةِ (الميثولوجيا). فيقالُ إن الأساطير تشتمل على افكار فلسفيّة وانها لهذا السبب تنتمي إلى تاريخ الفلسفة . يضافُ الى ذلك انه توجدُ في الديانات عينها افكارٌ معبَّرٌ عنها كأفكار ؛ واخيراً ظهر التنظير ذاته في الدين المسيحي . فاذا رغبنا في تاريخ الفلسفة في التوقّف امام ذلك كلّه ، فإن مادته ستكونُ لا متناهية [1] ؛ وبالتالي ، لا نستطيع في حدودنا الإحاطة تاريخياً بما يسمّى فلسفة ، لإن كل هذه المادة ، الأسطوريّة ، الفلسفة الشعبية ، تدخلُ عندئذٍ في تاريخها . ومازال في انكلترا تطلقُ حالياً تسمية الأدوات الفلسفية على آلات الفيزياء ، وما يزال يطلق اسم الفلاسفة على علماء الفيزياء . وبالتـالي تبـدو التسـمية غـير صحيحة على الفور .

اننا نستطيع البدء بهذا الحدّ ، التحديد ، من ثلاثة جوانب [2] بوجه خاص . فيأتي في المقـام الأول ما يُعتبر عموماً جزءاً من الثقافة العلمية ؛ وهذه هي بداياتُ الادراك حينما يفتكر بمواضيع الطبيعة والروح ؛ وهذه ليست الفلسفة بعد ؛ ثم يأتي المجالُ الديني ؛ فيهمُّنا بوجهٍ خاص جداً لإن الفلسفة تكونُ على اتصال إما بالاسطوريّة ، وإما بالدين ذاته ، وهذا اتصـال جوهـري وان يكُنْ عدائياً في الغالب . والمقصود في المُقام الثالث الفلسفةُ التي تقدّم ادلة وبراهين عقلية ، نعني بوجه خاص تلك الميتافيزيقيا التي كانت تسمّى في الماضي ميتافيزيقيا عاقلة . والنظـرُ في هذه الجوانـب

---

(1) 3,1 إضافة : عندئذ لا تعودُ ثمة حدود ، اما بسبب وفرة المادة نفسها والجهود الضرورية لشغلها وإعدادها ، وإما لأن هذه المادة على صلةٍ مباشرة بمواد أخرى كثيرة ؛ ومع ذلك لا يجوز ان يتم التحديد عشوائياً ولا تقريبياً ، بل يجب ان يقوم على تعيينات ثابتة ، صلبة.(XIII, 70 Sq.) (135)

(2) 3, I : سأتناول ثلاث وجهات نظر في هذا الموضوع (XIII, 71) .

الثلاثة سيظهر ما هي السمات الضرورية لا كتناءِ فكرة في الفلسفة .

1 . صلةُ الفلسفةِ بالثقافة العلميّة عامةً .

II

المقصودُ اولاً هي الثقافةُ العلمية بوجهٍ عام ؛ والمقصود بالتحديد العلوم التجريبيّة التي تقوم على الملاحظة والاختبار والاستدلال العقلي ؛ وينبغي النظرُ فيها لسبب آخر ايضاً هو انها سُميّت بالعلوم الفلسفية . ففيها يستخدم الفكرُ كما هو الحالُ في الفلسفة . انها تقوم على عنصر الملاحظة ، لكنها تفكّر أيضاً لإنها تبحثُ عما هو عام . وعليه فإن ما تشترك فيه . الثقافة العلمية مع الفلسفة هو الوجه الشكلي ؛ ولكن في المقابل ، ما هو مشترك بين الدين والفلسفة ، هو الوجه الآخر ، الجوهري ، اي الله ، الروح ، المطلق ؛ وميدانهما المشترك هو معرفة جوهر العالم ، الحقيقة ، الفكرة المطلقة .

اما بخصوص المادة(Stoff) التي تنتمي الى الثقافة العلمية ، فقد جرى وضع مبادىء للفعل ، كالوصايا والواجبات ؛ ومن الجهة المقابلة ، ثمّة معرفةُ قوانين الطبيعة ، قواها ، انواعها ، علل الموجودات . اذن المادةُ هي ما تملكه القوى والعللُ في الطبيعة الخارجية وهي ايضاً ما تملكه الجواهر ، العناصر التي تحرك وتقاوم في عالم الروح ، ما تملكه من العادات والأخلاق .

ويشتركُ هذا المضمونُ بالفكرِ مع الفلسفة ؛ ولقد جرى إطلاق اسم فلسفة على كل ما كان يُنظرُ اليه من هذه الزاوية . وعلى هذا النحو نصادفُ أولاً حكماء اليونان السبعة في تاريخ الفلسفة ؛ وتطلق عليهم تسمية فلاسفة خاصةً لأنهم أعلنوا بعضَ الأحكام والمبادىء الأخلاقية حول الواجبات العامة المتعلّقة بالعادات وحول العلاقات الجوهرية . ومن ثم سنرى في الأزمنة الحديثة ان الانسان بدأ يلقي النظرات على أشياء الطبيعة . كان ذلك ، بوجهٍ خاص ، هو الحال بعد الفلسفة المدرسة (Scolastique) . فقد تمّ التخلّي عن الاستدلال القبْلي a priori على ظواهر الطبيعة بالاستناد الى الدين أو الغيبيات (ميتافيزيقيا) ، وبدأ التغلغُلُ في الطبيعة ،

من ملاحظتها والبحث عن معرفة قوانينها وقواها ؛ وبنفس الطريقة جرت معالجةُ المسائلِ الأخلاقية ، الحقِ العام ، الخ ، وهذا أيضاً أُطلق عليه اسمُ الفلسفة . فدار الكلامُ مثلاً حول فلسفة نيوتن Newton الذي لم يكن يهتمُّ جوهرياً إلا بالطبيعة . وبطريقة عامة ، ان ما كان يُعلنُ كمبادىء شكليَّة عامة تماماً ، كان إذن الشكل الذي تُجتلب فيه من التجربة المبادىء العامة المتعلِّقة بالطبيعة ، الدولة ، الحق ، الدين الخ .

يُقال إن الفلسفة تدرسُ الأسبابَ العامة ، الأسباب الأخيرة للأشياء . اذن على الدوام عندما تُعلنُ في العلوم اسبابٌ عامة ، اسباب رئيسة ، مبادىء ، انما تشتركُ مع الفلسفة في كونها عامة ، وبشكلٍ أدقَّ في كون هذه العلل مأخوذة من التجربة والاحساس الداخلي . وبقدر ما تظهر هذه النقطة الأخيرة متعارضة مع مبدأ الفلسفة ، فإن كل فلسفة تتضمَّنُ مع ذلك هذا الذي اكتسبته بفضل إحساسي الخاص ، بفضل شعوريِ الداخلي ، اعني بفضل تجربتي ، وانني على اثر ذلك فقط اعتبرهُ شعوراً صحيحاً . إن هذا الشكل المعرفي ، شكل التأمل الذاتي ، لم يتعارض مع الدين فحسبُ ، وانما اتَّخذ فضلاً عن ذلك موقفاً سلبياً تجاه فلسفاتٍ أخرى ؛ ومع ذلك سمِّيت فلسفة لانها كانت تتعارضُ مع كل ايجابية . ليس هناكَ شيء آخر في فلسفة نيوتن سوى ما نسمّيه اليوم بعلم الطبيعة ،ـ وهو علمٌ قائم على الاختبار ، على الإدراك ويشتمل على معلوماتٍ تتعلَّقُ بقوانين الطبيعة وقواها وقوامها العام .

كان ذلك عصراً عظيماً عندما ظهر مبدأ الاختبار هذا ، عندما بدأ الانسانُ يرى ويشعر ويتذوَّقُ بنفسه ، بدأ يكرِّمُ الطبيعة ، ويعتبر شهادة الحواس شيئاً له اهميّته ويقينيّته ، فلم يعُدْ يُسلِّمْ الا بصحّة ما تعرفُهُ حواسُهُ . كان هذا الإقتناع المباشر واليقيني بالحواس مرتكزاً لتلك الفلسفة المزعومة . وكان ينبغي على علومِ الطبيعة أنْ تستمدَّ أصلها من شهادة الحواس هذه . كانت هذه الشهادة متعارضةً مع الطرائق السابقة لملاحظة الطبيعة ؛ ففي الماضي كان الانطلاق من مبادىء غيبيّة (ميتافيزيقيّة) . ولكن حين نتطلقُ من التمثُّلِ الحسي إنما ندخلُ في تنازعٍ مع الدين والدولة ؛ والحال ، ليس فقط شهادة الحواس هي التي وضعت في مقابل غيبيّات

الادراك ؛ وانما جرى بالواقع تثمينٌ رفيعٌ لشهادةٍ أخرى ، نعني ان الحقّ لا يمكنه ان يكون صالحاً الا اذا انوجد في الشعور (Gemüt) ، في الادراك الانساني ؛ وان هذا الادراك ، هذا الفكر وهذا الشعور الخاصّان قد عزّزا أيضاً التعارض مع العنصر الايجابي في الدين والكيان السياسي للعصر . من الآن فصاعداً يتعلّم الانسانُ ان يلاحظ وان يفكّر بنفسه ، وان يصنع بذاته الاعتراضات على الحقائق القائمة ، كمعتقدات الكنيسة ، وكذلك الاعتراضات على الحق القائم ، الساري مفعولُه ؛ او أنّه على الأقل سعى وراء مبادىء جديدة للحق العام القديم حتى يصلحه بمقتضى هذه المبادىء . وبموجب هذا الاعتبار بالذات الذي يمنح للدين الايجابية ، غَدَتْ المبادىءُ المتعلّقة بطاعة الرعيّة للأمراء مبادىء صالحة ؛ وكانت قيمتها تأتيها من السلطان الإلهي ، لانه كان يُقالُ إن الله كان قد أنشأ السلطة . كان المنطلق الشرائع اليهودية القائلة إن الملوك هم كهنةُ الربّ Les oints du Seigneur (لوحظت الشرائع الموسوية خاصة فيما يتعلّق بالزواج) . في مقابل كل هذه الايجابية ، مقابل كل ما كانت السلطة قد أدخلته ، كان هناك انتفاضة لادراك كل فرد ، انتفاضة الفكر الحرّ . هنا لا بد من ذكر هوغ غروتيوس Hogues Grotius الذي صاغ حقاً للناس ، وفقاً لما كان يعتبر حقاً لدى جميع الشعوب ، وفقاً لاجماع الشرفاء Consensus gentium . وعلى هذا النحو اخذت غائيّةُ الدولة تستندُ على غايتها الخاصة ، على ما هو متلازم في الانسان ، أكثر مما تستندُ الى أمرٍ الهي . فما كان يعتبرُ هو الحق جرى إخراجه مما كان يمكنُ ان يكونَ له أساسٌ مقبولٌ من جميع الناس ، في حين كان كل شيء في الماضي يقومُ على الايجابيّة . إن هذا الابدال لمرتكزٍ سلطوي من مرتكزٍ آخر ، جرت تسميته بالابدال الفلسفي ، وكذلك وللسبب ذاته جرت تسمية الفلسفة بحكمة العالم (Wel veisheit) . ان هذا النوع الفلسفي الذي يعتبر العالمَ ، الطبيعة الخارجية وحقوق الطبيعة البشريّة موضوعاً له ، وان هذه المضامين تعتبر صادرة عن نشاط إدراك الناس والعالم وعقل العالم (weltlich) ، لنا الحق في تسميتها حكمة العالم . فالفلسفة لا تقف بالتالي عند حدود المواضيع الداخليّة ، وانما تمتدُّ الى كل شيء في العالم الخارجي وتهتمُّ من ثمَّ بشؤ ون أرضية متناهية(1) .

---

(1) II ، I . إضافة : لكنهما في رأي سبينوزا تظل في الفكرة الالهية .

وهي من جهة ثانية لا تنحصر في نطاق ما هو موجود في العالم ؛ فهي والدينُ لهما غائيةٌ واحدة ، فالعالمُ الذي هو موضوعُها يظلُّ في الفكرة الالهية من حيث تعيينه الملموس . لقد أراد شليغل Schlegel مؤخراً ان يعيد الى التداول الفلسفي عبارة حكمة العالم (Weltrveisheit ، لكن من حيث كُنية للفلسفة ؛ فكان يريد القول إن الفلسفةَ كان يُفترض فيها ان تتغيَّب عندما يكون الأمر متعلّقاً بشؤ ون رفيعة ، كالدينِ مثلاً ؛ وكان له اتباع ومقلّدون كثيرون .

في انكلترا ، المقصود بالفلسفة هو علم الطبيعة . ومثالُ ذلك ان مجلةً يكتبُ فيها عن الزراعة (le fumier) ، الاقتصاد المنزلي ، الصناعة ، الكيمياء ، الخ . (مثل جريدة Hermbstädt [1]) وتُنشر فيها اخبار الإختراعات المتعلّقة بذلك ، تسمّى مجلة فلسفية [2] ، وان الآت بصرية ، وبارومترات ، ترومترات ، الخ ، تسمّى الآت فلسفيّة . كذلك هو الحالُ بالنسبة الى النظريات المتعلّقة جوهرياً بالأخلاق ، المجتلَبة من مشاعر القلب البشري والتجربة أكثر مما هي مأخوذة من ماهية الحق وتعييناته ، فإنها جزءٌ من الفلسفة في إنكلترا . وبهذا الصدد ينبغي بوجهٍ خاص ذكرُ الفلسفات الايكوسيّة ، فهي تعقلُ الأمور على الطريقة الشيشرونيّة ، وتعتمد على الغرائز والميول واليقين المباشر ، اذن على ما كان شيشرون يسمّيه **insitum natura** البيئة الطبيعية . كذلك تندرج أيضاً في الفلسفةِ النظريات الانكليزية الجديدة حول الاقتصاد السياسي ، ومثال آدم سميث [3] Adam Smith وما أوحاهُ من نظريات ؛ وبهذه الطريقة تضاءَل الاحترامُ لأسم الفلسفة في انكلترا ، بحيث صار يوصف فيها بالفلسفي كل ما هو مُجتَلَبٌ من مبادىء عامة أو كل ما يمكن ردّه بالتجربة الى مبادىء معيّنة . منذ أمد قريب اقيمت مأدبة على شرف كانينغ Canning . وجاء في إطرائه انه يهنىء انكلترا لانه جرى فيها تطبيق المبادىء الفلسفية على إدارة الدولة [4] .

---

(1) مرشد ذو فائدة عامة للبورجوازي والفلّاح او مجموعة تعاليم مستقاة من التجربة الخاصة ببضعة من أهم حاجات الاقتصاد المنزلي ، برلين 1816 -1825

(2) راجع : موسوعة العلوم الفلسفيّة ، 1827 ، 1830 ، VII ، Ren.[

(3) cf. inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations, London, 1776

(4) راجع ، الموسوعة ، VII ، Rem 2 .

وهكذا فان إسم الفلسفة لم يؤخذ هناك على الأقل مأخذاً سيئاً .

I

بخصوص النقطة الأولى ، تعني المادة(Stoff) ، التي هي جزءٌ من الثقافة العلمية ، فإننا نجدُنا أقلَّ انزعاجاً لانه في عصرنا وفي المانيا على الأقل ، صار من النادر اعتبار العلوم الخاصة ، التجريبية ، كجزء من الفلسفة . ومع ذلك فما يزال هناك آثار وبقايا ؛ مثال ذلك ما يزال في الجامعات كليةً للفلسفة تتناول علوماً عديدة لا علاقةَ لها بالفلسفة وما هي الا فروعاً تعُدّ لادارات الدولة .

في المقابل ، غالباً ما نصادف هذا الالتباس في بداية الثقافة عندما كانت الفلسفة بالمعنى الدقيق غير متميِّزة بعدُ عن التمثّلِ والفكر العاديين . وعليه ، عندما يحلُّ لدى شعب من الشعوب العصرُ الذي ينصبّ فيه التفكيرُ على مواضيع عامة ، وعندما تُقام لأشياء الطبيعة وكذلك لامور الروح علاقاتٌ ادراكيّة معيَّنة ، عندها يقال إن هذا الشعب بدأ يهتمُّ بالفلسفة . كذلك من الممكن ان نسمع قائلاً يقول إن الفلسفة هي الفكر الذي يعترفُ بعلل المواضيع . فالعلة ـ المعلول هي علاقة الادراك ، لان هذين الأمرين يُنظر اليهما كأنهما مستقلاّن عن بعضهما . اذن يُسمّى فلسفةُ البحثُ عن العلل . وإلاّ عندما كان يُعلن ، في صدد امور الروح ، عن مبادىء عامة متعلقة بالروابط الخُلُقيّة ، كان يطلق على اولئك الذين كانوا يعبّرون عنها لقب حكماء او فلاسفة . وهكذا ، نجد في بداية الحضارة الاغريقية الحكماء السبعة وفلاسفة المدرسة الأيونيّة الذين توردُ لهم جملةٌ افكارٍ واكتشافاتٍ وكأنها قضايا ، مطارحات فلسفية . فيقال مثلاً ان طاليس[1] كان اول من شرح أصل الكسوف والخسوف بمرور القمر بين الشمس والأرض ، وبمرور الأرض بين الشمس والقمر . إن هذا الاكتشاف صحيح ولكنه ليس مقترحاً فلسفياً . ولقد اكتشف فيثاغورس Pythagore المبدأ الذي يولّد تناغم الأصوات ، وهذا أيضاً سُمّي فلسفة ، وهكذا كثير من الناس كوّنوا افكاراً كثيرة عن الكواكب ، ومنها مثلاً ان القبّة الزرقاء ، العقد السماوي كان من المعدن حيث توجد ثقوبٌ وفتحاتٌ يمكن ان نرى منها النّار الخالدة l'Empyrée . وعادة يجري ادخال هذه المقترحات والأفكار في تاريخ الفلسفة ؛ والحق ان هذه من نتاج الادراك ، التفكير ، وانها تتجاوزُ المعرفة الحسيّة[2] وهي ليست كالأساطير منتوجات عادية للاستيهام . هكذا تفقد الأرض والسماءُ آلهتها ، ويحتل الادراكُ مكانَ الصور والأعيب الخيال وتدفقات العواطف ، فيضع قوانين عامة ويتعاضُ بذلك مع الوحدة المباشرة للطبيعة والروح ، مع تعيين الروح الملموس الخارجي والطبيعي الصرف . لكن هذه التمثلات لا تكفي لكي ندرك جوهر الاشياء بذاتها . وكذلك نجد في تلك العصور أمثالاً حكمية عامة حول البشر ، وعلاقاتهم وواجباتهم الاخلاقيّة ، وحول حوادث الطبيعة العامة أيضاً .

---

(1) I ،3 ، إضافة : شيء آخر ، بعد أشياء أخرى(XIII, 78) .

(2) I ،a. t. 3 : التسكّع badanderie المحسوس المحض .

بهذا الشأن يمكن لفت الانتباه بشكل خاص الى عصر معينّ ، عصر نهضة العلوم ؛ فقد ظهرت عندئذٍ فترةٌ تنتمي الى مفهوم الفلسفة ، دون ان تستنفده مع ذلك ، هي فترة التأمل في الطبيعة ، والأخلاق والدولة الخ . التي كانت تظهرُ مجدداً آنذاك ، واذا نظرنا في الأعمال الفلسفية لتلك المرحلة ، مثلاً اعمال هوبس Hobbes ، ديكارت Descartes ، فإننا نجدُ فيها دراسةً لموضوعات كثيرة لا تشكّل ، حسب تصوّرنا ، جزءاً من الفلسفة . حقاً ان منظومة ديكارت تبدأ بأفكارٍ عامة ، بالغيبيّات ؛ ولكن بعد ذلك تأتي كميّةٌ من المواد التجريبيّة ـ فلسفة الطبيعة هي في الواقع ما نسمّيه نحن اليوم الفيزياء ، كذلك يجب إيراد كتاب الأخلاق لسبينوزا الذي قد يبدو انه لم يشدّد إلاّ على الوجه الأخلاقي ، لكنه يتضمّنُ أيضاً أفكاراً عامة : معرفة الله ، الطبيعة ، الخ .ـ وان ما يجب لحظه في هذا العصر لنهضة العلوم هو أنه قد نشأ بوجهٍ اختلافٌ عام في طريقة معرفة الامور . وبالتالي كان هناك من جهة أمور وأشياء متصلة بالدين المسيحي وكانت السلطة الكنسية قد نظرت فيها ونظّمتها ؛ وكان يُضاف اليها ما كان متّصلاً بالحق العام والخاص ؛ وهي امور كانت ، بشكل عام أيضاً ، تخضع لادارة الدين وفقاً للمبدأ العام القائل إن الملوك يستمدّون حقهم من الله . فقد كان المنطلق هو الشرع الموسوي ، تقديس الملوك . وعلى هذا النحو كان اللاهوت والفقه من العلوم الوضعية . واما النوع الثالث من المواضيع التي كانت من نطاق الطبيعة ، فكانت اما تتركها الكنيسة حرّة وأما قليلة الابتعاد عن العلوم الوضعية . وكان الطبُّ مثلاً ، إما تجريبيّاً فظاً ، مجموعة تفاصيل لا رابط بينها ، واما خليطاً من علم الفلك والسيمياء والتيوصوفيا Théosophie والتدجيل الخ . فكان يُقال بين امور أخرى إن شفاء الأمراض كان يتوقّف على التأثيرات الكوكبية ؛ ومن البديهي ان الذخائر كانت تشفي أيضاً .ـ مقابل هذا النوع من المعرفة ، من العلم ، كان يقفُ بوجه هام لحظُ الطبيعة الدرس الذي يكتنه الاشياء في وجودها المباشر ويبذل الجهد للتعرف الى ما هو عام فيها . كذلك فيما كان يتعلّقُ بالدولة ، الحق ، كان يُبحث عن مصادر أخرى يمكنُ استمدادها منها . وعليه كان يُحدِّد الحق وفقاً لما كان يعتبر لدى الشعوب على اختلافها ، بأنه هو الحق . كذلك كان يُبحث عن سبب آخر لتبرير سلطان الامراء غير السلطة الالهية ، كغاية الدولة وخير الشعب مثلاً . فكان يُطرح مبدأ حرية الانسان ، حرية العقل البشري ، وكان يعلن ان هذا هو أساس المجتمع البشري وغايته . وظهرت حكمة مختلفة ، مصدر آخر للحقيقة يختلف تماماً ، حكمة متعارضة تماماً مع الحقيقة المعطاة ، المنزّلة .

كان هذا العلم الجديد علماً للاشياء المتناهية . وكان مضمونه هو العالم ، وفي الوقت نفسه كان مأخوذاً من العقل البشري ؛ كان الانسان يريد ان يرى بذاته ، وليس بموجب آراء دينية معيّنة . كان الناس ينظرون الى ايديهم ويشترعون في العمل ؛ واذا كانوا من جهة قد بجّلوا السلطة ، فقد بجّلوا من جهة ثانية النظر الشخصي والفكر الشخصي . كان العلم قد سُمي حكمةً بشرية ، حكمة العالم ؛ انها الحكمة التي يعتبر العالمُ موضوعَها ، مادتَها ، وهي التي تأتي من العالم . هذا هو

II

إن جميع هذه الجوانب ، وان كانت ما تزال تسمّى فلسفة ، يجب علينا استبعادها من دراستنا ، وإن كان يوجدُ فيها جميعها مبدأً مشترك فيما بينها وبين الفلسفة التي تقوم على الرؤ ية والاحساس والتفكير الذاتي ، على الوجود في العالـم ذاتياً هوذا المبدأ العظيم الذي يتعارضُ مع كل سلطة في أي مجالٍ كان . ففي الادراكِ انا الذي أُدرك ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الاحساس والادراك والفكر .

إن كل ما يجب ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان يجب ان يُوجد في فكره الشخصي الخاص ؛ وان هذا في الواقع حشوٌ ولغوٌ pléonasme ؛ فلا مناص لكل إنسان من ان يفكّر لذاته ، ولا يستطيع أحدٌ ان يفكّر لشخصٍ آخر ، كما انه لا يستطيع أن يأكل أو يشرب لشخصٍ آخر . إن هذه اللحظة وكذلك الشكل الذي ينتجه الفكرُ ، فكرُ القوانين والمبادىء والتعيينات الأساسية ذات طابع عام ، اذن الأنـا وشـكل العمـومية ، هوذا ما تشتـرك به الفلسفـةُ مع هذه العلـوم ، هذه التصوّرات ، هذه التمثّلات ، الخ . الفلسفية الامر الذي جعلها تستحق اسم الفلسفة .

1

شدّدنا على هذه النقطة لكي نتمكن من التدليل على ما يعود في هذا الصدد الى مجال الفلسفة غير ان ما قلناهُ لا يستنفدُ كل مفهوم الفلسفة ؛ ولكننا نجد فيه احد هذه المبادىء الاساسية : العلم من حيث هو علم منطوٍ على ذاته ، يستند الى معرفة الروح ولا يقوم على أي علمٍ جاهز ، معطى . فهذا النشاطُ الخاص بالروح هو اللحظة المحدّدة تماماً التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة ؛ لكننا لا نستطيع التسليم بأن هذا التعين الشكلي يتضمّن ماهية الروح ، لان ما يتضمّنه هي الاشياء المتناهية ، وحتى انه يقتصرُ على هذه المواضيع ، وهذه بوجه عام هي المعرفة المتناهية ؛ كذلك نميّز اليوم الفلسفة من العلوم الخاصة ؛ ولقد سبق للكنيسة ان وصفتها بأنها تبعد الناس عن الله لانها لا موضوع لها غير الأرضي ، المتناهي ؛ لكن هذه العلوم تمتلك لحظة التفكير الشخصي الذي ينتمي بشكل خاص الى الفلسفة ، وهي تحتفظ به كشيء جوهري . والعيبُ فيها ان فكرها مجرّد وان الاشياء التي تهتم بها هي أشياء مجرّدة (متناهية) ؛ وان هذا العيب لو نظرنا اليه من زاوية المضمون . لقادنا الى الدين ، ومنه الى تعيين السمة الثانية التي تميّز الفلسفة من العلوم الأخرى القريبة منها .

2 ـ صلةُ الفلسفة بالدين

كان المجال السابقُ يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقلّ ؛ لكن المجال الآخر ، مجال الدين ، فهو مقرَّبٌ منه بواسطة المضمون . وبهذا الصدد ، يُعتبرُ الدينُ بكل وضوح نقيضَ الثقافة على العموم ؛ فهو لا يملك شكلَ الفكر ، كما انه لا يملكُ المضمونَ المشتركَ مع الثقافة ؛ لان هذا المضمون خالٍ من أي شيء أرضي ، دنيوي ، ولكن ما يتصوّره الدينُ هو اللامتناهي .

II

إن المدار الثاني لتكوينات الروح القريبة جداً من الفلسفة فهو بوجهٍ عام مجالُ التمثّل الديني ؛ وهو بشكل خاص يشتمل على الدين بحصر المعنى ، ثم الأسطوريّة (الميثولوجيا) ، فالأسرار والشعر أيضاً بشكلٍ جزئي . كان المجال الأول يشترك مع الفلسفة في العنصر الشكلي ، الأنا وشكل العمومية ؛ وان المشترك بينهما هو الجانب الآخر ، نعني الجوهري ، المضمون .

III-I

لقد وضعت الشعوبُ في الأديانِ ما كانت تفتكرُ به عن العالم ، عن المطلق ، عماً هو كائن بذاته ولذاته ، عماً كانوا يتصورونه العلّةَ ، الجوهر ، الجوهري في الطبيعة والروح ، وأخيراً عن رأيهم الخاص بموقف الروح البشري او الطبيعة البشرية تجاه هذه الأشياء ، تجاه الألوهة والحقيقة .

II

اذن ، لا بد فيما يختص بالدين من ان نلاحظ تعيّينين على الفور : أولاً وعيُ الانسان بأنّ له إلهاً ؛ هذا هو الوعي التمثّلي ، الشكل الموضوعي او تعيين الفكر الذي يتعارضُ بِهِ الانسانُ مع جوهر الألوهة ، فيتمثّلها كشيء آخر مغايرٍ لذاته ، كشيء غريب ، من الآخرة l'au- de là ؛ وثانياً اننا نملكُ الخشوع (Andacht) والعبادةَ ؛ بذلك يستبعد الانسانُ التعارضَ ويرتفعُ الى الله والى وعي وحدته الخاصة مع جوهره . هذه هي دلالةُ العبادة ، الطقس ، في كل الأديان . فقد كانت العبادةُ

لدى الأفارقة تمثل بالحوريّ في التمتّعِ بهذه الوحدة لانهم كانوا يعتبرون ان الجوهر بذاته لم يكن منتمياً الى العالم الآخر .

I

إن المطلقَ هنا هو الموضوع ، وهو كموضوع عالم آخر ، آخرة رحيمة او معادية . والروح يبحث عن مجانبة هذا التعارض وهو يستبعدُه في الدين بفضل الخشوع والعبادة . فالخشوع والعبادة يلهمان الانسانَ اليقينَ بإزالةِ هذا التعارض ، يلهمانه الاعتقاد بالاتحاد مع الالهي ، بالوحدة مع جوهره ـ وفقاً للتصور المسيحي للرحمة الالهية ، للتوافق مع الله ؛ ويمنحهُ الله رحمته ، يتّحد به ، يرحّبُ به ويتقبّله في ملكوته ، بالقرب منه .

II

اذن يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حقٌ بذاته ولذاته ـ الله من حيث هو وجودٌ لذاته وبذاته والانسان في علاقته به . فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الأسمى ؛ فالأديانُ إذن هي المنجَزُ العقلي الأسمى ومن الخُلْفِ الظنّ بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب ، مثلما يكن إلهام الانسان بذلك عندما يتعلّقُ الأمرُ بالشيء الأخير والرفيع .

I

والحال ، للفلسفةِ موضوعٌ مشابه ، العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته ، الجوهر المطلق ؛ فبالفلسفة يريد الروحُ ان يمتلك هذا الموضوع أيضاً . ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة ، اي بواسطة الشعور ؛ لكنّها الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر ، المعرفة التي تفكّر(1) . إن الخشوع هو الشعور بوحدة الالهي والانساني ، لكنه شعورٌ يفكّرُ ، ففي عبارة خشوع (Andacht) يدخل الفكرُ(denken) *: فهو يدعونا للافتكار ، إنه توق الى الفكر ، وفكرٌ يتوقُ الى الخشوع ، يقتربُ منه . لكنّ شكلَ الفلسفة هو فكرٌ خالص ، علمٌ ، معرفة ؛ هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف عن الدين . اذن ، بيّنّا ان المدارين يتوحّدان في مضمونها وغايتها ولا يمايزان إلاّ بالشكل . والقرابة بينهما أوثقُ أيضاً . فالفلسفة تتصرّفُ تجاه موضوعها ، المطلق ، كوعي يفكّر ، وليس الحال كذلك بخصوص الدين . غير ان هذا الاختلاف لا يجوز تصوُّرهُ على نحوٍ مجرّد ، كما لو انه لا تفكيرَ في الدين ، ان الدين يشتملُ أيضاً على أفكارٍ عامةٍ ، وليس فقط ضمناً ، داخلياً ، كمضمون يجب ان يُستخلص مثلما هو الحالُ بالنسبة الى الأساطير وتمثّلات الخيال وحتى بالنسبة الى

(1) I ،3 ، إضافة : بينما يرغبُ الروح في ان يجمع جوهَرهُ في ذاته(XIII, 78) .

تواريخها الموضوعيّة ، بل صراحةً ايضاً في صورة أفكار . ومثال ذلك ان الديانات الفارسية والهندوكية تتضمَّنُ افكاراً معيّنة . وهي في جزءٍ منها افكارٌ تنظيرية عميقة الغدر ورفيعة ، لا تحتاجُ الى شروحات . يضافُ الى ذلك ، ان الاديان تعرض علينا حتى فلسفات صريحة ، مثل فلسفة آباء الكنيسة والمدرسيين . إن الفلسفة المدرسة كانت في جوهرها علم لاهوت (ثيولوجيا) . واننا نجد في ذلك وحدة او خليطاً من الدين والفلسفة يمكنه ان يسبّب لنا ضيقاً وانزعاجاً .

II

للفلسفةِ عينُ الموضوعِ الذي للدين ؛ ولكن وقعت بينهما اختلافاتٌ عدّة .

III

ان الفلسفة تهتمّ بالحق ، بالحقيقي ، وبالله بشكل أدقّ ؛ انها خدمة إلهية متواصلة . وهي تملك نفس المضمون الذي يملكهُ الدين ، ولا يختلفان الا بالشكل ، بحيث انهما يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض ؛ ان اختلافهما هو الذي يظهرُ أولاً ، ولا يغدو التعارضُ عداوةً الا في وقتٍ متأخر .

II

اليكم اذن السؤ الَ الأول الذي يطرح : كيف تتميزُ الفلسفةُ عن علم اللاهوتِ والدين بوجهٍ عام(1) ؟؟ والسؤ ال الثاني هو التالي : الى أي حدٍ يجب علينا في تاريخ الفلسفة ان نأخذ العامل الديني بعين الاعتبار ؟

I

بالنسبة الى هذا المجال ، لا بد من التفريق بين وجهين يحتاجان الى ايضاح . فمن جهةٍ هناك الوجه الاسطوري والتاريخي للدين من حيث قرابتُهُ مع الفلسفة ، ومن ثمَّ هناك الفلسفة التي نجُدها في الدين وكذلك الأفكار التنظيرية المتناثرة التي نصادفها فيه :

أ [الاشكالُ المتمايزةُ
للفلسفةِ والدين]

1827. XI. 7

III

إن ما نصادفهُ أولاً في الدين هو الأسطورة ، التمثُّل المصوَّر . انه يتضمَّنُ الحقَّ كما يتمثّله

---

(1) I ، a. t. 3 : الثيولوجيا (علم الدين) او الدين (من حيث هو وعي)(XIII, 80) .

الروحُ . فمضمونُه معروضٌ على التمثُّل الحسي ؛ لكنه من نتاج الروح . اذن ليست الأساطيرُ ابتكارات عشوائية صنعها الكهنةُ لخداع الشعب ، بل هي نتاجاتُ الفكر ، واداة انتاجها الخيال ، وبالتالي لا نجد فيها الفكر المحض . والحال ، للدين عينُ الموضوع الذي للفلسفة ، وربما يتبدّى أن علينا ان ندرس هنا الطريقة الأولى التي ظهرت فيها ، الأسطورية (الميثولوجيا) ؛ وبالواقع جرت معالجة الأساطير كما لو كانت تتضمَّنُ مقترحاتٍ ، قضايا فلسفية ؛ وفي هذا الموضوع لا بد من الملاحظة ان الأساطير هي بالتالي من الاعيب الوهم والخيال ؛ لكن لا بد من التسليم انها تتضمّن في ذاتها ولذاتها حقائقَ عامة . لقد هُوجم كروزر Greuzer لانه اعتبر ان الحقيقة هي مضمونُ الأساطير القديمة ؛ زِدْ على ذلك انه لا مجال للشك في هذا الصدد ؛ ففي الأساطير ، يجري الاعرابُ عن الجوهر بالصوَر ، بالتمثّلات المصوَّرة ، ويتجلّ الروحانيُّ(geistige) بواسطة الخيال . والحال بينها يُبحثُ عن أفكارٍ في الأساطير فإن المراقب في الواقع هو الذي يعزو اليها هذه الأفكار وهو يستخرج منها مضمونها ؛ لكنه لا يتوجَّب على الفلسفة ان تهتمّ أولاً بالحقيقة ، اذ ليس من شأنها استخراج مضمون هذا الشكل وتحويله الى فكر . لكنها لا تعتبر الا الفكر حيثما يكونُ كفكر . وعليه لن نأخذ بالاعتبار القضايا القضايا المتضمَّنة في الأساطير .

إن قسماً كبيراً من الأساطير يمثّلُ اولاً تجلي الأفعال الخاصة وعندئذٍ يصبحُ من مهمة علماء الأساطير البحث عما إذا كان يوجد فيها مضمونٌ عام أم لا يوجد . فمن البيّنَ ان أساطير أخرى كالعقائد اللاهوتية والكونية في الميثولوجيا تشيرُ الى حقائق عامة . وعليه جرى التفكيرُ بامكان نسبة دلالةٍ أخرى لاعمال هرقل Hercule الاثني عشر وذلك بمقارنة هذا الأخير بالشمس والأعمال الـ12 بأبراج الأفلاك . كذلك تروى اسطورة سقوط آدم وحواء كما لو ان المقصود بذلك هو حدث تاريخي ، طبيعي ، لكنه يمثّل أيضاً علاقة روحية ، الانسان الذي ينتقل من الحال الفردوسية الى الوعي ، الى معرفة الخير والشر . وهكذا يمكنُ لهذه الحكاية ان تكون التاريخ الأبدي والطبيعة الحيّة للروح ذاته . وان هذا التعارض ، علم الخير الذي يفترضُ علم الشر ، هو الحياة الروحيَّة . كذلك يمكننا الاهتمام بالمعتقدات الكونية Cosmogonies بوصفها تمثّلُ الاشكال المستقلة التي تولد من الكل غير المتميّز . فمن الصحيح تماماً ان هناك اشارة فيها الى ان المقصود هو شيء ما عام ، ولكنها لا ترتدي الشكل الفكري . وعليه ، لا نستقبل في تاريخ الفلسفة سوى الأفكار التي تعبّرُ عن ذاتها بالشكل الفكري المتعينْ . غير أنَّ عدة تواريخ للفلسفة سلّمتْ بالعنصر الديني المتضمَّن في الاسطوريّات .

كما ان الدين يتضمّنُ معتقداتٍ تمثّل طابع الأفكار أكثر من سواه ، واذا فضلّنا نقول انها تمثل الافكار المختلطة بالصور ، مثل معتقدات الله ، خلق العالم ، الأخلاق الخ . ويقال إن هذه معتقدات تجسيميّة . نعني انه لا ينبغي فهمها تماماً ، جدياً ، مباشرةً كما هي ، وانما كصور . ولو كان بالمستطاع القول في الدين الاغريقي إنه كان تجسيمياً ، مشبّهاً جداً ، لكان بالامكان القول عن الدين

اليهودي والدين المسيحي انهما ليسا كذلك بشكل كافٍ . لكن هذا الطابع موسومٌ فيها بسمةٍ أقوى في الواقع ، كما هو الحال مثلاً في التوراة بخصوص غضب الرّب . ان الغضب شعورٌ بشريٌ وهو يُعزى الى الرّب . ان هذه التجسيميّة هي من جهة ثانية من فضائل الدين ، لانها تقرِّبُ الروحاني من التمثّل الطبيعي . لكنّهُ من الصعب ان نرسم خطاً حدّاً بين ما هو تمثل حسيٌّ فقط وما يطابقُ مع الالهي . لانه في هذه المعتقدات التجسيميّة ، لا يدورُ الأمر فقط حول هذه التمثّلات التي تعرِّف بنفسها فوراً وكأنها متّصلة بشروطٍ ملموسة ، بل يدور ايضاً حول أفكار ، وان الصعوبة تكمنُ في اكتشاف الافكار المتناهية ، واستخلاص الأفكار التي لا تصدر إلاّ عن الروح البشري . (عندما نتأمّلُ في الله ، لا بد من الاعتماد على مقولاتٍ او اشكال فكريّة أخرى) .- أخيراً يشتملُ الدينُ على قضايا تعالجُ أموراً عامةً تماماً ، مثال ذلك القول إن الله هو القويّ ؛ في هذا الحال ينظر الى الله بوصفه هو الذي ينشيء ؛ بوصفه العلّة . ان هذه أفكارٌ تنتسبُ مباشرةً الى تاريخ الفلسفة ، لانه كما سبق القول ، للدين والفلسفة عينُ الموضوع ، وذات المضمون ؛ فقط هناك اختلاف بينهما من حيث وجهة النظر .

[أ) الوحي والعقل]

1

فيما يتعلق بالاسطوري والتاريخي مجتمعين . ما يهمنا في هذا الجزء هو قرابة وتماهي المضمون مع الفلسفة وما يهمنا اكثر هو الاختلاف الذي يميّزها من حيث الشكل المحيط بهذا المضمون(1) . ان التعارض الذي يعكسُ هذا المضمون في هذين المجالين لا يوجد فينا نحن الذين نلاحظ وحسب ، بل هو تعارضٌ تاريخي . لقد حدث ان تعارضت الفلسفة مع الدين ، وحدث بالعكس ان صار الدينُ معادياً للفلسفة وأدانها ؛ لهذا يتوقّعُ من الفلسفة ان تبرِّر مشروعها بنفسها . ولقد سبق ان شهدت اليونانُ صراعاً بين الفلسفة والدين الشعبي ، فجرى إبعادُ فلاسفة كثيرين وحتى ان بعضهم قُتلوا لانهم كانوا يعلمون شيئاً آخر غير ما يعلّمه الدين الشعبي . واما الكنيسة المسيحية فقد اعربت عن هذا التعارض على نحوٍ أفضل .

ترتّب على ذلك ان الدين بدا مستلزماً ان يتخلّ الانسان عن الفلسفة ، عن الفكر ، عن العقل لان التعاطي لهذا النشاط ما هو الا حكمة بشرية ، فعالية بشرية ، معرفة العقل البشري في مواجهة المعرفة الإلهية . فقيل ان العقل البشري لا يُنتج سوى سفسفةٍ بشرية تتعارضُ معها المعجزاتُ الإلهيّة ؛ هذا ما تم الوصولُ اليه في عصرنا وفي العصور السابقة . ويؤدّي هذا الاختلاف خفضُ النشاط البشري بوضعه في مواجهةِ عمل الله فيترتب على ذلك انه لكي يملك الانسان حدسَ ومعرفةَ

(1) I ، 3 إضافة : على الرغم من قرابتهما فإن اختلافهما يصلُ أيضاً الى تنافر ظاهر(XIII, 80) .

الحكمة الالهية ، عليه ان يتوجّه الى الطبيعة . وتبدو هذه الطريقة في النظر انه تعني ان منجزات الطبيعة هي منجزات إلهية ، لكن هذا النتاج الذي ينتجه الانسانُ بوجهٍ عام والعقل البشري بوجهٍ خاص ، يجب النظر اليه فقط كعمل بشري ، وان هذا العمل لا يجوز اذن ان يعتبر كعمل إلهي بالمقارنة مع خلق الطبيعة . والحال ، فإن هذا المفهوم باطل . اذ بإمكاننا ان ننسب لمنجزات العقل البشري ، على الأقل ، نفس الجدارة ، نفس العظمة ، نفس السمة الالهية المنسوبة لاشياء الطبيعة ، واننا حين نجري هذه المعادلة انما نلحق الأذى ، اكثر مما هو مسموح ، بالعمل البشري والعقلي ؛ لانه اذا كانت اشياءُ الطبيعة ، حياة الحيوانات الخ . . ، هي امور منسوبة الى الآلهة ، فمن الأحرى وجوب النظر في عمل الانسان كأنه عمل إلهي ؛ فهذا يكون عملاً إلهياً ، يكون فعلاً للروح بمعنى ارفع بكثير من عمل الطبيعة . وعلى الفور يجب الاعترافُ بفضل فكر الانسان على الوجود الطبيعي . وان هذا التعارض . المنظور اليه كمأثرة من مآثر الطبيعة ، يجب حذفه ؛ فهذا تفريق سيء الوضع والطرح ؛ لان اختلاف الانسان والحيوان ظاهرٌ للعيان . وعليه اذاً طرح السؤال : اين ينبغي البحث عن الالهي ؟ لا يمكن الرّدُ بشيء آخر سوى : ان الالهي يُصادف أساساً في الانتاج البشري .

ومن ثم يمكنُ القول انه يوجد في الدين وبالأخص في الدين المسيحي مضمون أرفع من العقل الذي يفكّر وان هذا لا يمكنه ادراكه الا من حيث هو معطًى . لقد سبق لنا القول في صدد صلة العقل الذي يفكّر ، نعني صلة الفلسفة بالدين ، انه يُطلب من الفلسفة ان تبرّر غايتها وذلك على قدر ما تتخذ موقفاً معادياً للدين . ان حدوداً ترسم للعقل البشري : فيقال انه لا يستطيع معرفة الله فيرسل العقل الى الطبيعة لكي يعرفه . والحال فان الروح ، العقل أرفع من الطبيعة . قال السيد المسيح : « الستم اذن خيراً من الطيور » ؟ وعليه يمكن للانسان ان يعرف الله بنفسه على نحو أفضل من معرفته بواسطة الطبيعة . فإن ما ينتجه بنفسه يظهر الألوهي اكثر مما تظهرهُ الطبيعة . ان في ذلك واحداً من جوانب متعددة ؛ وعليه يترتّب ان يكون العقل وحياً من الله أرفع من الطبيعة . لكن اليكم الجانب الآخر : وهو ان الدين هو التنزيل الالهي الذي بواسطته توهَبُ الحقيقة للانسان ، للعقل البشري ؛ وان العقل عاجزٌ عن استخلاصه بنفسه وأنَّ عليه ان يخشع وينقاد بتواضع شديد[1] . وهاكم ما ينبغي علينا الآن الكلام عنه لكي نفهم بكل حرية الصلة القائمة بين الفلسفة والدين . فلا تترك هذه المسألة الرئيسية في الظلّ بوصفها مسألة بالغة الدقة ، وكأننا لا نستطيع معالجتها بصوتٍ عالٍ .

إن موقف الدين هو التالي : ان الحقيقة التي تصلنا بواسطة الدين هي معطىً خارجيٌ وجدنا نفسنا أمامَهُ . وهذه نسبياً هي الحالة في الديانات الوثنيّة ؛ إننا نجهل أصلها . وهذه السمة ملحوظة بشكل أدقّ في الدين المسيحي ؛ ان مضمونه معطىً وهو يُعتبر فوق او ما وراء العقل ؛ انه وضعي . بوجه

---

cf. Con. II, 10 (1)

عام ، يقال ان الحقيقة في الدين اعلنها نبيٌّ معين ، مرسل من رسل الله . والعلم بمن هو أمرٌ لا يُكترثُ به اطلاقاً بالنسبة الى مضمون الدين(1) . حقاً أظهرت الشعوبُ عرفاناً واحتراماً تجاه سادتها ومعلميها . شيمةَ موسى وزرداشت ومحمّد . لكن هذا كلّه يُنسب الى الظهور ، الى التاريخ . فأولئك الأفراد الذين كانوا معلمي الشعوب لم يسهموا بنفسهم في مضمون العقيدة ، في المضمون المُطلق ، في الحقيقة الخالدة التي هي حقيقة لذاتها وبذاتها . ان الشخص ليس مضمون العقيدة . والاعتقادُ في شخص من هذا النوع ليس هو الاعتقاد في الدين . ان معرفة من كان المعلم هي تجريدٌ ، وليست علماً ، تعلماً . ان الأمر مختلف بخصوص الدين المسيحي . فشخص المسيح هو تعيين للطبيعة الالهية ، وبهذا المعنى هو ليس شخصاً تاريخياً ؛ والحال اذا اعتبرناه على هذا النحو بوصفه معلّماً شيمة فيثاغورس ، سقراط ، او كولومبوس ، قد يكون أيضاً بدون أهمية ، بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون . لكن هذا الشخص في الدين المسيحي ، المسيح المُتعينّ كأبن الله ، هو جزء من طبيعة الله ذاته . اذن ان سؤ ال الوحي مَن هو(Das Wer) اذا كان لا يعني الطبيعة الالهية فلن يكون مضموناً إلهياً شاملاً ؛ والمقصود هو ما الوحي ، ما مضمونه . عندما يقال لنا ان ما اوحي به ما كان يمكن اكتشافه بفضل العقل البشري ، فلا بد لنا من الملاحظة ان الحقيقة ، المعرفة الخاصة بالطبيعة الآلهية لا تصل الى الانسان ، حقاً ، إلا بوسيلة خارجيّة ، وان وعي الحقيقة كموضوع حسي ، موجود في الخارج ، ممثول على نحو حسي ، انما هي في شكل علم الصورة الأولى للوعي ؛ وعلى هذا النحو لمح موسى الله في النار الموقدة ، وتمثّل الاغارقة آلهتهم في تماثيل رخاميّة او في صُوَرٍ أخرى كالتي نجدها لدى الشعراء . وبهذه الطريقة الخارجية يكونُ البدء عموماً ؛ وعليه يظهر المضمون اول ما يظهر كأنه مُعطى ، آتٍ الى العقل من الخارج ، فنراه ونسمعهُ ، الخ . ولكننا لا نمكث في هذه الحالة الخارجية ولا ينبغي لنا ذلك ، لا من وجهة الدين ولا من وجهة الفلسفة . ان صور هذه المخيلة او هذه المادّة التاريخيّة لا يجوز ان تبقى في هذا الظهور الخارجيextériorité . بل يجب ان تصبح أمراً روحياً بالنسبة الى الروح ، عليها ان تفقد هذا الوجود الخارجي ، الذي لا يوجد فيه ، بكل وضوح ، اي شيء روحاني . (الروح والعقل متماهيان ، فالحقيقة اننا نتمثّلُ الدين كدين مجرّد ، لكن العقل الذي يفعلُ ، الذي يعلم ، هو الروح . ان علينا ان نعرف الله بالروح بالحقيقة(2)) . فجوهرُ الدين هوالله ـ الروح . واذا تساءلنا : مَنْ الله ؟ كان علينا الجواب : ان الله هو الروح الكلي ، المطلق ، الاساسي . وفي صلة الروح البشري بهذا الروح ، يهمنا ان نعرف ما هو مفهوم هذا الروح .

---

(1) I ، 3 : إضافة : ادخل سيروسCérès وتريبتوليموسTriptolème الزراعة والزواج ، وحظي بتقدير الاغرق(XIII, 87)

(2) cf. Jean, IV, 24.

II

اذن اليكم السؤال الأول : ما الذي يميّز الفلسفة من الدين ؟ سأعرضُ التعيينات العامة المتعلّقة بذلك وسأشرحه ـ في حدود الممكن .

ب) الروح الالهي والروح البشري

أ) يشترك الروح الالهي والروح البشري فيما هو قائمٌ لذاته وبذاته ، في الروح الكليّ ، المطلق ، إنه روح . لكنه يتضمّن أيضاً الطبيعة في ذاته ؛ انه ذاته واكتناهُ الطبيعة ؛ وهو ليس متماهياً معها بالمعنى السطحي لما هو محايد كيميائياً ، لكنه متماوٍ ، متماثل في ذاته او هو واحد مع الطبيعة . إن تماهيه مع الطبيعة يكون بحيث ان الطبيعة التي تنفيه ، الواقع ، لا يُطرح إلاّ كماهية مثالية . هذه هي مثالية الروح . وان شمولية الروح التي تتصل بها الفلسفةُ والدينُ . هي شمولية مطلقة ، غير خارجية ؛ إنها شمولية تخترقُ كل شيء ؛ وهي حاضرةٌ في كل شيء . وان علينا ان نتمثل الروح حراً ؛ ومعنى حرية الروح انه قريب من نفسه ، انه يدرك نفسه بنفسه . وان طبيعته تكمنُ في التعدّي على الآخر ، في ان تجد نفسها فيه ، في ان تجتمع فيه بنفسها ، في ان تمتلك نفسها وتستمتع بها فيه .

من هنا تنجمُ صلة الروح بالروح البشري . فالفردية مهما تصوّرناها محدودةً ، متوحّدة ، يبقى هناك مجال لغض النظر عن هذه الذريّة . اذ الروح المتمثّل في حقيقتهِ ليس إلاّ ما يدركُ نفسه بنفسه ؛ ولا مناص من الاعراب عن الاختلاف بين المفرد والعام على هذا النحو ، وهو ان الروح الذاتي ، الفردي هو الروح الالهي ، الكليُّ الذي يدرك ذاته بذاته ، والذي يتجلّى في كل ذات ، في كل إنسان . ان الروح الذي يدرك الروح المطلق هو الروح الذاتي .

1

لا بد للانسان من اعتناق ديانة . فما هو سببُ إيمانه ؟ هي الشهادة التي يقدّمها الروحُ عن مضمون الدين . وهذا ما يعلنه الدين المسيحي صراحةً . ان عيسى المسيح نفسه يتّهم الفريسيّين باعتقادهم في المعجزة(1) . وحدها شهادةُ الروح تشهد . واذا حدّدنا على نحوٍ أدقّ ما هي الشهادة

(1) متّى ، XII ، 38-39 ، XVI ، 1-4 ـ مرقس ، VIII ، 11-12 يوحنا ، IV ، 48 .

الروحية لتوجّب علينا القول : وحده الروح يدرك الروح . وان المعجزات ، الخ . ليست إلاّ من هواجس الروح : فهي في الطبيعة عنصر آخر ، انقطاع في مسارها ؛ والروح وحده هو وَقْفٌ مطلقٌ فيها ؛ فهو المعجزة الحقيقية التي تعوق مسار الطبيعة ، وهو الموجب الحقيقي في مقابل الطبيعة . اذن لا يدرك الروح إلاّ ذاته . والحال ، فإن الله هو الروح الكلي ؛ اذن يمكننا ان نضع مكان كلمة الله : الروح الالهي الكلي[1] . ولا يجوز ان تُفهم شمولِيّة الروح كأنها أمّة[2]Communauté . بل كتغلغل في اتجاه الوحدة مع الذات[3] . في تعيين الذات وتعيين الآخر . هذه هي الشمولية الحقّة . ان الروح الكلي هو : (أ) كلي ، (ب) هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو على هذا النحو يتعيّنُ بذاته ويغدو خصوصياً . اذن تتكون الشمولية ـ لكي نحكي بلغة العامة ـ من عنصرين ، الكلي والخصوصي ؛ وهي لا تكمن فيْ الواحد بمفرده الذي يعارضُه الآخر ، بل تكمن في ثنائيّة ؛ ولكن ذلك بحيث يتعدّى الواحد على الآخر ، يخترقُه ، ويعودُ في ذاته الى ذاته . إن الآخر هو آخرُهُ ، وان هذا الآخر وذاته هما واحد ـ. فهو عندما يدرك نفسه يكون هناك مثنويّة ؛ فالروح يدرك نفسه ، بمعنى انه يُدرِك ويُدرَكُ ؛ ولكنه يكون هكذا فقط كوحدة لما يُدرِك ولما يُدرَك . ان الروح الالهي المُدرَك هو الروح الموضوعي ، ولكن المُدرِك هو الروح الذاتي ؛ والحال ، ليس الروح الالهي هو سلبيته الكائن المُدرَك فحسب ، فهذه السلبية لا يمكنها ان تدوم في حركته سوى لحظة ، لا يمكنها الا ان تكون مؤقته ؛ وبخلاف ذلك ، هو بمثابة الاستبعاد لهذا الخلاف بين الروح الذاتي الفاعل والروح الذاتي القابل . انه وحدةُ الذات ـ. وان الروح الذاتي الذي يدرك الروح الالهي هو ذاتُه هذا الروح الالهي إن هذا هو التعيين الحقيقي الأساسي لسلوك الروح بالنسبة الى ذاته .

II

إنطلاقاً من هذا التعريف لا نحصل من ثمَّ إلاّ على اشكال مختلفة لهذه الزكانة ، الإدراكيةaperception . فما نسمّيه روحاً دينياً هو الروح الإلهي المفهوم على نحوٍ جوهري ، عام . وخارج الايمان ، لا يكونُ الروح الإلهي ما يكون عليه بمقتضى عقيدة الكنيسة . وهكذا ليس الروح الإلهي في ذاته ، لكنه حاضرٌ في روح الإنسان ، في روح أولئك الذين ينتسبون الى أمّته ، متّحدة : وعندئذ يدرك الروحُ

---

(1) I ، 3a. t : لا يوجدُ سوى روح واحد ، الروح الالهي الكليّ ـ ليس فقط بمعنى أنّه في كل مكان (XIII, 88)

(2) I ، 3 ، إضافة : من حيث انها شمولية خارجية في كثير من الأفراد ، في جميع الأفراد الموجودين فقط وجوداً جوهرياً كأفراد متوحّدين(Einzelne) (XIII, 88)

(3) I ، 3 ، إضافة : وحدة ذاته ومظهر غيره من حيث هو الذاتي ، الخصوصي(XIII, 88) .

الفردي الروح الالهي ، نعني جوهر روحه الخاص به ، جوهره الخاص ، مادته الجوهرية ؛ وان هذا الجوهر بكل وضوح هو الكلي ، الذي يبقى لذاته وبذاته . هذا هو ايمان الكنيسة الإنجيلي ، ـ انه ليس ايماناً تاريخياً ، ليس ايماناً بأمور تاريخية ؛ لكن هذا الايمان اللوثري هو ايمان الروح ذاته ، هو وعي ، ادراكية جوهر الروح . ويمقتضي نظرية جدية للايمان ، يُقال : انا أؤمن ، اعلم فوراً انني ذو جسد ، اذن يُسمّى ايمانٌ كون شيء ما متعين ، كونٌ مضمونٍ ما موجوداً فينا مباشرةً ، موجوداً في وعينا ، كونه يحدث . هو ذا المعنى الخارجي للايمان . لكن المعنى الداخلي ، الديني للايمان هو بكل دقّة هذه المعرفة للروح المطلق ، وهذا العلم ، كما هو الحال أولاً في الروح البشري ، يكون فورياً ، ومن ثمّ يقيناً مباشراً . وما هذه الاّ شهادة لروحه ، وهذا بوجه عام هو الجذر العميق لهُويّة الروح . ان الروح يتولّد ، يظهر بذاته ، يتجلىّ بنفسه ، يشهد لذاته ولوحدته مع ذاته : وهو كذلك يعي نفسه . يعي وحدته مع موضوعه ، نظراً لكونه هو نفسه موضوع ذاته . وعندما يتبدّى بعد ذلك وعي هذا الموضوع ، عندما يتنامى ، يتشكّل ، يمكنُ لهذا المضمون أن يظهر بمثابة معطىً شعوري ، بمثابةتمثّل حسي ، آت من الخارج ؛ وهذا في الأسطورية هو الأسلوب التاريخي للتكوين : لكن الايمان يستلزم شهادة الروح . من الممكن أن يأتي المضمونُ حقاً ، أن يصل من الخارج ، أن يقدّم بواسطته ؛ لكن على الروح أن يشهد لذلك .

I

إن إدراكيّة الذاتِ هذه هي ما يسمّى الايمان ؛ لكنه ليس ايماناً رديئاً مثل ايمان الكنيسة القديمة ، ايمان تاريخي محض ؛ فايماننا نحن ، اللوثري ، هو الأفضل(1) . ففي الايمان نتصرّف إزاء الروح الالهي مثلما نتصرّف تجاه أنفسنا . ولا يوجد في هذا الايمان سوى اختلاف شكلي يمكن أن يوضع جانباً ، أو بالحريّ أن الايمان هو استبعاده الابدي ؛ وأما بالنسبة الى المضمون فلا يوجد فيه أي اختلاف ، أي انفصال . ولهذا السبب ليس سلوك الروح هذا تجاه نفسه هو الوحدة البدائية ، المجرّدة ، المادة الروحية ، الجوهر الفرد ، وانما هو المادة التي تعلم ، المادة الفردية ، الوعي الذاتي ، الذي يتصرّف الى نفسه في الروح الالهي ، وفيه يكون بلا انتهاء . هذا هو التعيين في سلوك الروح ازاء

(1) 3,I اضافة : كذلك [لوثري] وأريد أن أظل كذلك والا يكون عندي ذلك الايمان البدائي (XIII, 89)

نفسه الذي يُفترض بنا الوقوف عندهُ في الدين واعتباره كأساس . وان الخشوع المزعوم ، نعني ضيق الفكر ، العجز عن معرفة الله ، لا بد لنا من اهماله اهمالاً تاماً[1] . لأن معرفة الله هي بالحريّ الغاية الوحيدة للدين ، واذا كان لا بد من أن يكون لنا دين ، فلا بد من أن يكون في روحنا ، نعني لا بد لنا من معرفته ، وان الانسان الطبيعة لا دينَ له ، لإنه « لا يدرك شيئاً من روح الله[2] » .

الدين هو شهادةُ الروح : وهذه هي شهادة مضمون الدين ؛ وان هذه الشهادة هي الدين ذاته . إنها شهادة تشهد . وهذا الشهود هو في آن واحد شهادة الروح ودليله ؛ لانه ليس كذلك الا بوصفه شاهداً للروح ، وشاهداً لنفسه ، متجلياً ، ظاهراً . وفي شهادتـه يولّـد ذاتـه . هذه هي الفـكرة الأساسية . ويلي ذلك ان شهادة الروح هذه هي وعيهُ الحميم للذاته ، فعاليته في ذاته ، الحياة في دفء الخشوع وحميميّته ـ انه وعي منفرد بذاته ، واحد ، مغلّف ، وعي لا فصلَ فيه الى الوعي الصرف وبذلك لا نتوصّل الى الموضوعية ، لان التعيين ، الفصل بين الذات والموضوع ، الفاعل والقابل ، لم يُنجز بعد .

ثم يحدث ان هذا الروح المتجمّع حول نفسه[3] يتحلّل ، يمايز عن ذاته ، يجعل نفسه موضوعاً ، يتموضَعُ ، وبحدود التمثّل نقول : ان الله روح أو محبّة (وهذا شيء واحد) ، نعني ان الله يتجلى في الخارج ، يتصل ، ينتقل إلى الغيريّة Altérité . عندها تمثل كل ظواهر[4] المعطى ، المُنزل ، الخ[5] . التي تصادفُها أيضاً في الأسطوريّة . هنا موقع كل ما هو تاريخي وكل ما يُسمى وضعي ، ايجابي في الدين .

II- I

إلحاحاً على الدين المسيحي ، نقولُ اننا نعلم أن المسيح قد جاء الى العالم منذ حوالى الألفـي سنـة : لكنـه يقـول : « انـا قريبٌ منـكم مدى الأيام حتـى نهـاية العالـم »[6] « هناك حيثما يجتمع شخصان أو ثلاثة باسمي ، أكون بينهم[7] » ـ انـه

---

(1) at 3.I : سطحية هي الثرثرة حول حدود الفكر البشري

(2) I كورنثيوس ، 14, II

(3) at., 3, I ، ى الثاقب والمثقوب ، (XIII, 89)

(4) a. t., 3, I تعيينات(XIII, 90)

(5) راجع انجيل يوحنا ، 24, IV ؛ I يوحنا ، 7- 16 Iv ؛ روما ؛ S. V

(6) متّى ، 20, XXVIII

(7) المرجع السابق 20, XVIII

حاضر لكن ليس في هذه الصورة ، ليس بطريقة حسيّة ؛ و : عندما لا أصودُ بينكم . الروحُ « سيرشدكم الى كل الحقيقة »(1) . الأمر الذي يعني أن علاقة الظهور يجب أن تستبعد لإنها ليست علاقة حقيقية . هذا هو تفسير ما أمددناه سابقاً .

II

فمن جهة يوجد وعي تمثلي ؛ عندئذٍ يكونُ المضمونُ موضوعاً ؛ إنه خارجنا ، مفصولٌ عنا : ومن جهة ثانية هناك الخضوع ، العبارة ، الشعورُ بالوحدة مع الموضوع ؛ ومع ذلك يظهر تأرجح ؛ فتارة يكون الظهور أقوى ، وتارة أقوى يكون الخشوع . من جهةٍ يستعادُ المسيح الداخلي في فلسطين منذ الفي سنة ؛ فهو لم يُعد سوى شخص تاريخي في هذا البلد ، في هذه البيئة ، لكنه مسيحُ الماضي الذي يسود الشعور بحضوره من خلال الخشوع والعبارة . ومن جهة ثانية يستمر التعارضُ في الدين .

I

هنا يجب لحظ مرحلتين ، الأولى هي الخشوع ، العبارة مثل العشاء السري المقدس ، الإيلاف معا communion . كان حضور المسيح فيها مباشراً . انها ادراكية الروح الالهي ، انها الروح الإلهي الذي يحي في الجماعة نفسه وواقعه . والمرحلة الثانية هي الوعي النامي ، حيث يغدو الوعي فيها موضوعياً . في هذه المرحلة يحدث أن يهرب المسيح الحاضر ، يتخفى وراء الفي سنة ، في زاوية من فلسطين ، ويكون معروفاً في الزمان والمكان ، فيمكننا وعيُه كشخصٍ تاريخي ، لكنّه بعيد ، فهو شخصٌ آخر . ويبرز تماثل في الديانة الإغريقية عندما يغدو هذا الله في مرحلة الخشوع والشعور تمثالاً من الرخام والخشب . يجب بلوغ هذا الظهور ، التخارج . ومثال ذلك أن القُربان من حيث هو قربان لم يعد مقدساً في نظرنا ؛ فحسب المعتقد اللوثري ليس النبيذ شيئاً مقدساً الا في الايمان والقدّاس ، وليس في وجوده الخارجي . كذلك فإن صورة قديس ليست بنظرنا شيئاً آخر سوى حجر ، قماش ، الخ . يوجد هنا نظرتان والثانية هي بالذات تلك التي يبدأ الوعي(2) بصورة خارجية ، يتقبّلها في ذاكرته ، يتمثّلها ويتعرّف اليها . واذا وقفنا عند هذا المفهوم لا تكون وجهة

---

(1) يوحنا ، XVI, 13

(2) 3,1 اضافة : يجب الانطلاق من الإدراكية الخارجية لهذا التكوين وترك العلمياني الى الذات ، جمع المضمون في الذاكرة(XIII, 90)

النظر روحيَّة فعندنا لا نعرف مضمون الدين الا كمضمون تاريخي ، وعندما يُسقط الروح في هذا التاريخ السحيق والميّت ، عندئذ يكون مرفوضاً ، ويغدو اكذوبة تجاه نفسه . وهذه الأكذوبة هي التي تسمى في الكتاب (1) خطيئة بحق الروح - ان مختلف النقاط هذه هي التي تهمُّنا هنا .

I

ان ذلك الذي يكذب على الروح القُدس لا يمكنُه أن تُغفَرَ خطيئتُهُ ؛ فهذه الأكذوبة تمثل في القول ان الروح القدس ليس كلياً ، ليس قدسياً ، نعني أن المسيح مفصول ، معزول . انه شيء آخر غير هذا الشخص ، انه كان فقط في يهودا أو أنه ما يزال فيها ، ولكن في الأعالي ، في السماء ، الله أعلم أين ، وأنه ليس موجوداً في الجماعة فعلاً وحاضراً . ان ذلك الذي لا يتكلم الا عن العقل المتناهي ، البشري ، عن حدوده ، انما يكذب أمام الروح ؛ لإن الروح من حيث هو لا متناهٍ ، كلي ، مدرك للذاته بذاته ، ولا يدرك نفسه فقط في أمر واحد ، في حدود ، في المتناهي ، هو بدون صلةٍ بكل هذا - فهو لا يدرك ذاته الا في ذاته . في لا تناهيه .

[ج التمثُّل والفكر]

يمتازُ شكلُ الفلسفة عن شكل الدين هذا ويتوجب علينا النظر الى هذا الاختلاف عن كثب . ان الصلة الأساسية القائمة بين الدين والفلسفة هي طبيعةُ الروح ذاته .

أ) بصدد الروح لا بد من الانطلاق من كونه موجوداً . بأنه يتجلىّ ؛ فهو هذه الهُوية الجوهرية الواحدة ؛ لكنه حين يتجلىُّ انما يمايزُ في نفسه وهنا يتدخّل وعيهُ الذاتي ، المتناهي . (متناهٍ هو كل ما له حَدٌّ في الآخر ، هناك حيثُ يبدأ شيء آخر ؛ وهذا لا يكونُ الا هناك حيث يوجدُ تعيين ، اختلاف) . لكن الروح يظل حراً ، أمام ذاته ، وهو يتجلىّ تجلياً لا يتأثر بشائبة الاختلاف . فالمختلفُ في نظره شفّافٌ ، صافٍ ، لا غموضَ فيه . فإما بنظره لا شيء متعيّناً ، لا يوجد تعيين ، لانه بالنسبة اليه لا يوجدُ اي اختلاف (لان كل تعيين هو اختلاف) . وعندما يتعلق الأمر بحد

---

(1) متّى ، XII , 31-32

من حدود الروح ، العقل البشري ، يكونُ ذلك صحيحاً من جهة ؛ فالانسان محدود ، تابع ، متناهٍ ـ ما خلا الجانب الآخر الذي يكونُ فيه روحاً . ان المتناهي يتعلّق بالأنماط الأخرى لوجوده . فهو كروح ، عندما يتصرّفُ بلا روح ، إنما يتعلّقُ بأمور خارجية ؛ ولكنه كروحٍ عندما يكون روحاً ، عندئذٍ لا يعرفُ حدوداً . ان حدود العقل ما هي الا حدود عقل هذا الشخص بالذات ؛ لكنه اذا تصرّف عقلياً ، فإن الانسان يكون بلا حدود ، لا متناهياً . (صحيح أنه لا يجوز هنا أخذ اللامتناهي بالمعنى المجرّد ، كمفهوم من مفاهيم الإدراك) . فالروح اذ يكون لا متناهياً يظلّ روحاً في كل علاقاته ، في كل تجلّياته ، كل صوره . وان التفريق بين الروح الكلي ، الجوهري ، والروح الذاتي لا يوجد الا بالنسبة اليه . ان الروح كموضوع يجب مع مضمونه أن يكون ملازماً للروح الذاتي وفي الوقت نفسه لا يكون كذلك إلاّ روحياً ، ليس بطريقة طبيعية ، مباشرة . هذا هو التعيين الأساسي للمسيحية القائل أن الانسان يتنوّر بالرحمة ، بالروح القدس (نعني الروح الجوهري) . عندئذ يكونُ ملازماً له ، فهو روحه بالذات . ان هذا الروح الحي للإنسان هو في نوعٍ ما الفوسفور ، المادة القابلة للانطباع ، للاحتراق ، التي يمكنُ إضرامُها من الخارج والداخل ؛ من الخارج مثلاً عندما يعلّمُ الانسانُ مضمون الدين ، وعندما يكون شعورُه وتمثّله متأثرين من جرّاء ذلك أو عندما يسلّم بالأمر معتمداً على ايمان السلطة . ولكن اذا كان له سلوك روحي ، فإنه يتوقّد بذاته ؛ وحين يبحث عنه في ذاته ، فإنه يُظهره أيضاً كأنه صادر من ذاته . عندئذ يكون ذلك هو ذاته الحميمة(Sein Selbst) .

I

ان موضوع الدين هو الجوهر المطلق ، وتريد الفلسفة أيضاً أن تعرفه ، ولا بد لنا أيضاً من أن نتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر .

فاذا قلنا إن الفلسفة تعرف الجوهر . فان النقطة الأساسية تكون عدم بقاء الجوهر خارجياً عماّ هو جوهر له . واذا قلت جوهر روحي فإن هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي ، لا في الخارج . واذا استعملت عن المضمون الجوهري لكتاب ، فإنني أهمل الغلاف ، الورق ، حبر الطباعة ، الحروف الخ . ؛ وأهمل كثيراً من العبارات والصفحات ولا استخلص منه سوى المضمون البسيط ؛ أو انني أخف المتنوّع في بساطته الجوهرية . اننا لا نستطيع القول في هذا المضمون الجوهري إنه خارج

الكتاب، زدْ على ذلك أنه غير موجود بكل وضوح في أي مكان آخر الا في الكتاب عينه . وعلى هذا المنوال لا يوجدُ القانون خارج الفرد الطبيعي ، بل هو يشكل وجودَه الحقيقي ، الأساسي . اذن ليس جوهر الروح خارجاً عنه ، وانما هو مادته الجوهرية الحميمة ، الوجود الفعلي ، الراهن . ان الجوهر اذا جاز القولُ هو المادة الملتهبة التي يمكن ، بعد إشعالها(1) معاودة اشعاعها : وعلى قدر ما يكون فيها من هذا الفوسفور الجوهري ، يكون بالإمكان اشعالها . واذا لم يكن للروح مثل هذا الفوسفور الجوهري في ذاته ، فلن يكون ثمّة دينٌ ولا شعور ولا خشوع ، وبالتالي لن يكون هناك أية معرفة لله ، وعندئذٍ ربما لا يكونُ الروح الالهي ما هو عليه ، الكلي لذاته وبذاته . لا بد من الانتصار على اللافهم الماثل في جعل الجوهر موضوعاً ميّتاً ، خارجياً ، مجرّداً . إن الجوهر هو الشكل الذي يكون بذاته مضموناً أساسياً ، أو المضمون بوصفه شيئاً متعنّاً بذاته أساساً ؛ فيكون مضمونه هو اللا متعينّ . والحال كما يوجدُ في كتاب أمور كثيرة أخرى ، فضلاً عن المضمون الأساسي ، فان هناك في الروح الفردي-أيضاً كتلةً كبيرةً من الوجود المختلف ، من الوعي الآخر-الذي ينتمي الى الظاهرة ، لا الى الجوهر . ان الدين هو شرط الفرد الماثل في معرفة هذا الجوهر . في ادراك التماهي مع هذا الجوهر ؛ ولكن هذا التماهي للفرد مع جوهره ليس مجرداً ؛ فهو بالحريّ عبوزٌ للفرد ، وجودٌ طبيعي ، الى وعي خالص ، روحي . اذن ينبغي التفريق لدن الفرد بين الموجود وما هو وجودُه . ويضاف الى الجوهر ، كوجود ، جوهر غير أساسي يغلّفهُ ويكون الأساسيُّ غاطساً في هذه المادة المظهرية(2) .

ان هذه التعيينات هي التي تهمُّنا هنا ، ولكن لا مجال للبرهان عليها . وهذا الأمر لن يتم بتبيانه الا من الوجهة التنظيرية ؛ فالمطلوب الآن اعطاء فكرة عن ذلك فقط .

II

ب) ثم يلي ذلك الطريقة التي يكون فيها الروح موضوعياً لذاته ـ والموقف الذي يتخذه في كائنه لاجل ذاته . ويمكن ان تختلف الصورة التي يرتديها ؛ وعليه ، يمكنه ارتداء اشكال متنوعة وهذه الطرق المختلفة هي سبب الصور المتنوعة للروح وهي

---

(1) 3,I اضافة : من حيث الجوهر كليّة بهذه الصفة ، وموضوعية(XIII, 91)

(2) I ، 3 ، إضافة : الجوهر روح ولا يوجد فيه شيء من التجريد : « ان الله ليس إله الموتى ، بل هو إله الاحياء »(متى ، XXII ، 32) وحتى انه اله الأرواح الحية : « كان رب العالمين محروماً من الأصدقاء ـ فشعر بالضيق ، ولهذا خلق الأرواح ـ المرايا السعيدة بسلامه .ـ واذا كان الكائن الاعلى لم يجد شيئاً مثله ـ فان اللامتناهي تراكض اليه من انقسلم عرش الارواح كله » (Schiller, l'Amitié) (XIII, 92).

بالتالي اصل الاختلاف بين الفلسفة والدين .

ففي الدين ،يرتدي الروح شكلاً خاصاً يمكنه ان يكون ملموساً ، كما في الفن مثلاً الذي يمثل الألوهة ، وفي الشعر الذي يشكل تمثُّله الحسي اساسه بالذات . وبوجهٍ عام يمكننا القول ان هذا التكوين للروح هو التمثل . كما ان الفكر ينتمي ، الى حدٍ ما ، الى التمثل الديني ، لكنه يختلط فيه مع مضمون مشترك ، خارجي . ان حق الذات والعادات هي كما يقال فوق الحس ، لكن فكرتي عنها متأتية عن العادة ، الشروط الحقوقية القائمة او الشعور . وبهذا تختلف الفلسفة وتتميز ذلك ان المضمون نفسه تنظر إليه في صورة الفكر . وفي الدين لا بد من تمييز لحظتين :(1) شكل موضوعي او تعيين للوعي حيث يكون الروح الأساسي ، المطلق كشيء خارجي بالنسبة الى الروح الذاتي ، نعني انه موضوع ، يظهر للتمثل كشيء تاريخي او كشكل من أشكال الفن ، في أقاصي الزمان والمكان.؛(2).التعيين أو مرحلة الخشوع ، الحياة الحميمة ، بعد إزالة البعد ، واستبعاد الفصل ، فلا يكون الروح الا واحداً مع الموضوع والفرد يكون بكامله مسكوناً بالروح . ان للفلسفة والدين الموضوع نفسه ، والمضمون عينه ، والغاية ذاتها . لكن ما يشكل مرحلتين في الدين ، حقلين للموضوعية ، الفن والايمان والخشوع ، فإنه لا يشكل الا واحداً في الفلسفة ؛لان الفكر يكون (أ) موضوعياً وفقاً للتعيين الأول ، ويتخذ شكل الموضوع ، لكنه (ب) يفقد شكل موضوعيته . إن الفكرَ يوحّد المضمون والشكل . وبحسب ما افكر ، يكون المضمون الفكر شكلاً فكرياً ، فلم يعد مطروحاً أمامي ، ولا موضوعاً مقابلي .

اذن للدين والفلسفة مضمون واحد جوهري ، والمختلف هو نوع التشكيل والحال ان هذين التشكيلين ليسا مختلفين فحسب ، بل يمكنهما ان يظهرا في اختلافهما متعارضين ، وحتى متناقضين اذا كان المضمون متمثلاً كأنه مرتبط أساساً بالشكل . لكن من المسلم به ، حتى في الدين ، انه لا ينبغي لهذا الاختلاف ان يؤخذ في الدين بالمعنى الصحيح للكلمة . فيقال مثلاً : ان الله انجب إبنَهُ . وان معرفة الذات ، ان تموضع الروح الالهي ، يسمّى هنا : انجب ابنه ، فالاب يعرف نفسه في الابن ، لان طبيعته هي ذاتها . وهذه العلاقة مجتلبة من الطبيعة الحيّة وليس

من الروحاني ؛ وهذا يعني الكلام عن التمثل . ويقال ان هذه الصلة لا يجوز اخذها بالمعنى الحقيقي ، ولكن نقف عند هذا الحد . والحال فان المعنى الصحيح هو شكل الفكر ؛ وبما ان المسألة في الاسطورية تتعلق بمعارك الآلهة ، يجري التسليم ، بسهولة ، بوجوب وصلها إما بالقوى الروحية ، واما حتى بالقوى الطبيعية التي يكون تعارضها على هذا الشكل ممثولاً في صورة متخيلة .

I

إن ما يعنينا عن كثب هنا هو الانتقال الى الاختلاف القائم في موضوع معرفة الجوهر بين الدين والفلسفة . ويظهر هذا الاختلاف اولاً وكأنه يرمي الى الغاء الشرط الذي يقيمه الدين او الجوهر ، فيظهرُ الروح اولاً كشيء خارجي ؛ ولكن سبق لنا القول ان العبادة والخشوع يستبعدان هذا التخارج ، الظهور[1] . وهذا ما تفعلهُ الفلسفةُ أيضاً . في الوعي الديني يكون التمثل هو شكل معرفة الموضوع ، نعني أن يكون تمثلاً يتضمّنُ عنصراً حساساً نسبياً ، شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة . فلا نقولُ في الفلسفة ان الله انجب ابنه ؛ وانما تعترف الفلسفةُ من جانب آخر بالفكر المتضمَّنِ في هذه العلاقة ، بما هو جوهري فيه . وبما ان الفلسفة موضوعها المضمونُ ، المطلق في صورة فكرية ، فان فضلها يكمن في ان ما هو مفصول في الدين ، هو متوحّد فيها ، وانه يشكل لحظاتٍ مختلفة[2] . ومثال ذلك ان الدين يمثّل الله كشخص ؛ وبذلك يبلغ الوعي كأنه شيء خارجي ؛ وفي الخشوع وحده تتحقق الوحدة . هاتان هما المرحلتان المتمايزتان المذكورتان اعلاه ، وهما موحّدتان في الفكر وبذلك تصبحان وحدة واحدة . ان الفكر يفتكرُ بذاته ، انه يفكّر وهو مفتكر . وكونُه مفتكراً به يعني انه ملكي .

II

ج) من الطبيعي ان تكون هذه الأشكال ، المتمايزة لدى ظهورها الأول المتعين ،

---

(1) I ، 3 ، إضافة : هكذا تبرر الفلسفة نفسها بالخشوع والعبادة ، فعملُها هو ذاته . ان الفلسفة لا تشتغل إلا بهذين الأمرين : أ) كون الدين في الخشوع ، في المضمون الجوهر ، في النفس الروحية ، وب) بانتاج ذلك ، كموضوع أمام الوعي ، ولكن في صورة الفكر . ان الفلسفة تفكر ، تفهم ما يمثّله الدين وما ينمّه كموضوع للوعي ، سواء كان ذلك من صنع الخيال أم من صنع التاريخ(XIII, 92) .

(2) I ، 3 ، إضافة : في الخشوع يجد المرء نفسه غارقاً في الجوهر المطلق . ان مرحلتي الوعي الديني لا تشكلان سوى مرحلة واحدة في الفكر الفلسفي(XIII, 93) .

والواعية لاختلافها ، أشكالاً متعادية وهذا امرٌ ضروري ؛ لان الفكر لدى ظهوره الأول يكون مجرّداً ، نعني ان شكله ليس تاماً . كذلك هو الحال في الدين ، لان الوعي الديني الأول والمباشر ، وهو ما يزال وعياً للروح ، لما هو لذاته وبذاته ، يكونُ مع ذلك مختلطاً بأشكال ، بعناصر محسوسة ، اذا شئتم ، فيكون هو أيضاً مجرّداً . وبعد ذلك يغدو الفكر متعيّناً أكثر ، فيتعمّق أكثر ويجعل مفهوم الروح مفهوماً واعياً . واذا فُهم على هذا النحو ، فانه لا يعود مُتضمّناً في التجريد . إن مفهوم الروح العيني يفهم ذاته وبذاته او انه يتضمن انه يفهم ذاته جوهرياً ، انه يملك في ذاته التعيين (والتعيين هو ما ننسبه الى الادراك ، الى جوهر الظاهرة) . ان الادراك المجرد ينكر كل تعيين ملموس لذاته ولا يحفظ من الله شيئاً اكثر من الكائن الأعلى المجرَّد . وفي المقابل ، ليس هناك شيء مشترك بين المفهوم والعيني وهذا الـ Capwt mortuum ، بل بينه وبين الروح العيني ، نعني الروح الفاعل ، المتعينّ في ذاته ، الروح الحي . وما يأتي بعد ذلك هو اذن الروح العيني الذي يتعرَّف في الدين الى العيني ، الى التعيين الملموس بوجه عام ، ليس التعيين الحساس بل التعيين الجوهري . هكذا يكون الاله اليهودي ، الاله الأب تجريداً . وان اللاحق ، يعترف بما هو جوهري فيه ، غير ان العيني ليس هو الله فقط بوجه عام ، وانما هو الذي يتعينّ ، الذي يطرح آخر بنفسه ، ولكنه كروحٍ لا يتخلّ عنه مثلما يتخلّ عن شيء آخر ، بل يجد نفسه فيه بالقرب من ذاته . هذا هو كل الروح الالهي . الا ان العيني في الدين لا يمكنه ان يكون معروفاً ومعترفاً به الا من قبل المفهوم العيني ذاته وفي ذلك تكمن امكانية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، عندما يحاربُ العقلُ المجرّدُ الدينَ .

I

بادىء الامر يظهر هذان الشكلان للتمثّل وللفكر كأنهما متعارضان ، متعاديان ؛ ومن الطبيعي الأ يكونا أولاً واعيين الا لاختلافهما ، وان يظهرا لبعضهما كعدوين(1) . ولا يدرك الفكر ذاته ادراكاً ملموساً الا فيما بعد ، فيتعمّقُ ويصل الى الوعي ملموساً . إن العيني هو العلم ، المتعينّ بذاته ، الذي

(1) I ، 3 ، إضافة : في الظاهرة ، يوجد أولاً الكائن ـ هنا ، كمتعينّ ، والكائن بذاته في مواجهة الآخر(XIII, 93)

يشتمل من بعد ذاته على شيئه الآخر . في أول الأمر يكونُ الفكرُ مجرَّداً ، محصوراً في تجرّدِهِ ، ومن حيث هو محصور على هذا النحو لا يعرفُ الروح نفسه الا كروح مختلف ومتعارض مع الآخر[1].
والروحُ اذ يغدو عينياً ، يكتنهُ نفيَهُ ، ويستأنفه في ذاته ، يعترفُ به كأنه نفيه هو ، وبذلك يعتبر تقريرياً ، ايجابياً . ومثال ذلك اننا في سن الشباب نتخّذ من العالم موقفاً سلبياً بشكل اساسي ؛ وعندما نبلغ سن الرشد نتوصل الى الطيبة التي تجعلنا نعترف بنفسنا فيما كنا نعتبرهُ سلبياً ، وفيما كان منكراً ، مهملاً نجد ما كان فيه من ايجاب وتقرير ؛ وهذا اقل يُسراً من مجرَّد وعينا للتعارض .

II

ان المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي على وجه التقريب : اولاً يظهرُ الفكرُ داخلياً ، ثم يتجلى الى جانب تمثّلات الدين ، بحيث لا يبلغ التعارض الى مستوى الوعي ؛ ولكن الفكر اللاحق ، عندما يتقوّى ويعتمد على نفسه ، يعلن عداءه لشكل الدين ، ويرفض ان يرى فيه مفهومه الخاص به ، فلا يعود يبحث الا عن ذاته . باكراً وقع في العالم الاغريقي هذا الكفاح ضد شكل الدين . فرأينا اكزينوفان Xénophane يتهجم بعنفٍ شديد على تمثّلات الدين الاغريقي الشعبي ، وها نحن نرى هذا التعارض يغدو فيما بعد أيضاً أشد قوّةً مع ظهور فلسفات أنكرت الآلهة ، وحتى انها انكرت ما كان إلهياً في الدين الشعبي . لقد جرى اتّهام سقراط بادخال آلهةٍ جديدة . صحيح ان Exiṁoviov وان مبدأ نظامه عموماً كان متعارضاً مع شكل الدين والعادات الاغريقية ؛ ولكنه تقيّد مع ذلك بعادات دينه وشعائره ، ونحن نعلم انه أوصى في لحظة موته بتضحية ديك أمام اسكولاب Esculape . ومن زمن متأخر اعترف الافلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشعبي الذي كانت الفلسفات أما قد حاربته صراحةً واما أهملته . واننا نلاحظ انهم لم يحوّلوا التمثلات الاسطورية الى صورة فكرية فحسب ، بل انهم

---

(1) I ، 3 ، إضافة : حين ندرك انفسنا بصورة عينيه أكثر ، لا نعود محصورين في التعيين الملموس ، لا نعلم ، ولا نملك الا الذات في هذا التفريق ؛ وبخلاف ذلك ، فان المرء من حيث هو روحانية ملموسة يدرك أيضاً الجوهر في الشكل الذي كان يبدو له مختلفاً عنه ، والذي لم يدرك منه سوى الظاهرة ، فانقلب عليه ـ من حيث مضمونه ، من حيث باطنيّته ، بات يعرف نفسه من الآن فصاعداً ؛ وهو الآن فقط يفهم نقيضه الخاص وينصفُهُ . (XIII, 93)

استعملوها أيضاً عوضاً عن لغة صورية في نظامهم .

I

اما مجرى هذا التعارض كما يحدث في التاريخ فهو ان الفكر الذي يتجلّى في الدين اولاً[1] ، ويكمنُ في هذا المضمون الجوهري ، لا يكون بالتالي فكراً حراً بذاته . ومن ثمّ يتعزّز ، فيدرك نفسه بأنه يعتمد على نفسه ، يستند الى شكله ـ ولا يتعرّف الى نفسه في الشكل الآخر ـ فيتخذ من شكل الدين موقفاً معادياً . وفي المُقام الثالث ، يتعرف الى نفسه أيضاً في هذا الشكل ويصل الى مرتبة ادراك هذا الآخر كلحظةٍ من ذاته . ومثال ذلك اننا في بداية الحضارة الاغريقية نرى الفلسفة محصورة في الحلقة التي شكلها الدينُ الشعبي ؛ ومن ثم تتحرر منها وتتخذ تجاه الدين الشعبي موقفاً معادياً الى ان تدرك ما في داخله وتتعرف الى ذاتها فيه[2] . وفي المعارضة يظهر ملاحدة كثيرون . لقد اتُّهم سقراط بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبي . وكان افلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء واراد ان تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود من باب التربية في جمهوريته ، ولم يعد الافلاطونيون الجدد الا في زمن متأخرٍ جداً الى الدين الشعبي ، فتعرّفوا فيه الى العام ودلالته بالنسبة الى الفكر .

II

كذلك كان تطور المعارضة في الدين المسيحي . فالفكر أولاً تابع ، غير حر ، مرتبط بشكل الدين ، وكذلك هو الحال لدى آباء الكنيسة . فالفكر عندهم يُطوّر عناصر العقيدة المسيحية . (ولم يصبح هذا المعتقد نظاماً الا على ايدي الآباء الفلاسفة . فتجلى هذا التطوير للايمان المسيحي في عصر لوثر بوجهٍ خاص . عندئذ وفي الأزمنة الحديثة غالباً ، أرادوا اعادة الدين المسيحي الى شكله الأول ؛ وهذا الأمر ليس بدون سبب لو افتكرنا بما في المعتقد المسيحي من مصداقيّة واصالة ؛ فقد كان ذلك ضرورياً في عصر الاصلاح بوجه خاص؛ لكن فيما بعد اختلطت فيه الفكرة الباطلة القائلة إن العناصر لا ينبغي لها ان تتطور) . اذن الفكرُ هو الذي طوّر العقيدة في بادىء الأمر ومنهجها ونظّمها ؛ وعندئذ صارت العقيدة ثابتةً ، وبذلك صارت بالنسبة الى الفكر تخميناً مطلقاً . وبالتالي يعتبر تطور العقيدة هو النقطة الأولى ، ويعتبر تثبيتها النقطة الثانية . ولم يظهر التعارض بين الايمان والعقل الا

---

(1) I ، 3 إضافة : في كلام معزول(XIII, 93) .

(2) I ، 3 إضافة : في معظم الاحيان كان الفلاسفة الاغريق القدماء يمجّدون الدين الشعبي ، وعلى الأقل لم يكونوا معادين له ولم يكونوا يفكّرون فيه(XIII, 94) .

لاحقاً ،. تعارض الاعتقاد المباشر بالعقيدة مع العقل المزعوم . فاستند الفكر الى ذاته ؛ بادىء الأمر انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغارد ، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين . ولكن بعد ذلك ، جرى إنصاف الدين عندما اكتمل الفكرُ في مفهوم عيني للروح وشن هجومه على الفكر المجرّد .

I

كذلك نرى أولاً في الدين المسيحي ان الفكر كحركة داخل الدين ، واتخذه مرتكزاً له ، كفرضية مطلقة ـ وبعد ذلك ، عندما قويت اجنحةُ الفكر ، رأيناه يحلّق كنسر شاب نحو الشمس ، ولكنه عصفور مطارد ، لكي يحارب الدين كعدو ، وعندئذٍ ظهر التعارض بين الايمان والعقل . وان ما جاء متأخراً جداً هو المفهوم التنظيري الذي أنصف الايمان وعقد السلام مع الدين . ولكن يجب حينئذٍ ان تفهم الماهية ذاتها وطبيعتها العينية ، وان تبلغ مرتبة الروحانية العينية .

II

على هذا النحو يشترك الدين والفلسفة في مادة واحدة ، واحدة ، وان ما يميّزهما فقط ؛ فليس المقصود من الفلسفة اذن سوى إتمام شكل الماهية بحيث يمكنُ فهم مضمون الدين . ان المضمون بوجه خاص هو ما يسمّى اسرار الدين ، هو عنصر الدين النظري . ونعني بهذا القول أولاً امراً سرياً معيّناً ، يجب ان يبقى سراً ، لا ينبغي تناقله وتبادله ، ولا ريب في ان الأسرار بحسب طبيعتها ، وبالذات من حيث هي مضمون تنظيري ، هي أسرار غريبة بالنسبة الى الادراك ، ولكن ليس بالنسبة الى العقل . إنها تماماً العقلاني بالمعنى التنظيري ، أي بمعنى الماهية العينية . ان الفلسفة تعارض العقلانية خصوصاً في اللاهوت الحديث ؛ والحقيقة ان العقلانية تردّد دائماً كلمة عقل ، ولكن ليس المقصود بذلك سوى إدراك جاف ، مجرّد ؛ وبموجب العقل لا يمكننا ان نكتشف فيها سوى عامل الفكر المستقل ، لكنه فكر مجرّد تماماً . فهذه العقلانيّة تتعارض ، شكلاً ومضموناً ، مع الفلسفة . فمن حيث المضمون جعلت السماء فارغة ـ وخفضت الالهي اى الى شيء ميت Caput mortuum. ـ واسقطت كل الباقي الى مصاف نهايات بسيطة في المكان والزمان ؛ واما من حيث الشكل فإنها تعارضُ الفلسفةَ أيضاً ؛ لان شكل العقلانية هو الاستدلال ، الاستدلال العقلي بلا حرية ، الذي يقف بوجه الفلسفة خصوصاً لكي يتمكن من مواصلة عقل الأمور ابدياً على هذا النحو . هذا الامر ليس من الفلسفة ،

ليس من الفهم . ففي الدين ، لا يقابل العقلانية إلاّ ما فوق الطبيعية Supranaturatlsme وهو المذهبُ المتوافقُ ، بشأن المضمون الصحيح ، مع الفلسفة ، والمتساوي معها ، لكنه يختلف عنها شكلاً ، لانه يفتقر كلياً الى الروح ، المرونة ، ولا يتقبل سوى السلطان الوضعي لاقرار مصداقيّته وتبرير ذاته . وبخلاف ذلك ، لم يكن المدرسيّو ن من اولئك المافوق الطبيعيين ، اذ فهموا عقيدة الكنيسة بالفكر .

ان الفلسفة من حيث هي فكرٌ فاهمٌ لهذا المضمون تمتاز من التصوُّر الديني بادراكها الجانبين : لانها تدرك الدين وتنصفه ، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعية أيضاً ؛ وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً . والحال ، في المقابل ليس الأمرُ كذلك ؛ فالدين من حيث هو دين ، موضوعاً في زاوية التمثُّل ، لا يعترف بنفسه إلاّ في هذا التمثل ، ولا يتعرّف الى نفسه في الفلسفة ، اي في مفاهيم ، في تعيينات عامة للفكر . وفي الأغلب لا تُظلَم الفلسفة عندما تتّهم بتعارضها مع الدين ، ولكنّ غالباً ما عوملت معاملةً ظالمةً عندما وجهّت التهمة اليها من وجهة نظر دينية ، وذلك بالتحديد لان الدين لا يتضمَّنُ الفلسفة .

اذن لا تتعارض الفلسفة مع الدين ، بل هي تفهمه ، ولكن لا بد من وجود الشكل الديني فيا يختص بالفكرة المطلقة ، الروح المطلق ، لان الدين هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة الى عامة البشر . وتكوينه هو على النحو التالي :(1) إدراك حسّي ، (2) دخول هذا الادراك في شكل العام نعني في التأمل ، الفكر ، لكنه فكر مجرَّد ، يتضمَّن كثيراً من الظهور والتخارج . ثم يبلغُ الانسانُ مرتبة التكوين العيني للأفكار ، فيتأمل نظرياً في الحق ، ويغلو واعياً له في صورته الحقيقية . لكن هذا النظر الذي يدخل في التكوين ليس هو الشكل الفكري العام الخارجي ، المشترك بين البشر كافةً . وهكذا ينبغي لوعي الحق بذاته ان يرتدي شكل الدين .

I

ان فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين ، لانها نشأت في العالم المسيحي . فالروح

واحد ، سواء كان واعياً في صورة التمثل ام في صورة الفكر . ولا يمكنه ان يتضمن امرين . والحال ، عندما ادرك الروح نفسه في الفلسفة ، ادرك أيضاً شكل الدين الذي كان غريباً عنه حتى ذلك الحين ، كأنه شكله هو . ان الشكل الخاص بالدين ضروريٌ ؛ لان الدين هو شكل الحقيقة بالنسبة الى الناس كافةً ، فهو يكتنه جوهر الروح في صورة الوعي التمثلي الذي يتوقّفُ في الخارج ؛ وهو يتضمن كل ما هو اسطوري وتاريخي ، كل الجانب الايجابي في الدين ؛ انه الشكل الذي يتصل بالمعقولية . لقد كانت احدى لحظات الدين هي شهادة الروح ، واللحظة الأخرى كانت الطريقة التي صار فيها هذا العنصر الجوهري موضوعاً للوعي . فالجوهر المتضمَّن في شهادة الروح ، يتموضَعُ لاجل الوعي فقط عندما يظهرُ في صورة معقولة . ولا يشتمل هذا الوعي التمثلي الاعلى صورة التمثّل ـ الوجود هنا الحسي والفكر المعقول . إن هذه الشروط ضرورية له ؛ لان الحياة ، التجربة جملتها مألوفة لدى الوعي ومعروفة .

II

هوذا التبريرُ العام لهذا الشكل .

[د) السلطة والحرية]

III

إن ما يكونُ نتاجاً للشكل الفكري الحر وليس نتاجاً للسلطة ، يدخل في نطاق الفلسفة . فالفلسفة تقف عند حدود هذا المبدأ ـ شكل الفكر ، معاودة انتاج الفكر ـ بخلاف الدين او بالتعارض معه . وان السمة المميزة للفلسفة من الدين ، هي ان الفلسفة لا تمنح موافقتها الا للشيء الذي وعلهُ الفكرُ . فعندما يصل الوعي الى معرفة ذاتها الحميمة كذاتٍ مفكِّرة ، تقع رغبة العقل العالم في منح موافقته لكل ما يفترض ان يعترف به كشيء صحيح ، دون ان يريد التخلي عنه ، وتقع معارضتُه لكل سلطة أياً كانت ؛ وفي هذا المجال غالباً ما يُساد الى العقل . ولكن لم يعد بالامكان اليوم ذكر هذه العلّة لتحقير الفلسفة لان الدين ، وعلى الأقل دين كنيستنا البروتستانتية ، يطالب بالعقل لذاته قائلاً ان الدين يجب ان ينجم عن الاقتناع الشخصي والاّ يعتمد بالتالي على السلطة وحدها . كذلك زعموا مؤخراً ان الدين غير موجود الا كشعور ديني ، وليس صادقاً وصحيحاً إلا كشعور . والحال اذا انكرنا كل عقل للمفاهيم الدينية فاننا في الوقت نفسه ننكر كل لاهوت ؛ لان هذا اللاهوت ، من حيث هو علم ، يجب ان يكون معرفة الله وعلاقة الانسان بالله ، كتلك العلاقة التي تحددها الطبيعة الالهية ؛ وبكلام آخر ، لن يكون اللاهوت الا علماً تاريخياً . والحقيقة انه جرى أيضاً إطلاق اسم مصدر العلم والعقل على هذا الشعور ؛ ولكن هذا الشعور هو المفتقر الى العلم .

واذا كان واجباً على الشعور ان يكون صحيحاً ، فلا بد له من تضمُّن العقل(1) زد على ذلك ان هذا الشعور ذاته يجب ان يصدر عن الاقتناع والعقل .

1827. X 1. 9

ان حق الفكر الحر في مواجهة السلطة عموماً نتصوّره هنا عن كثب لان الفلسفة التي تشارك الدين في مضمون مشترك ، انما تختلفُ عنه في الشكل بحيث ان هذا يعتمد على السلطة وانه بالتالي شكل وضعي . ولكن في المقابل يستلزم الدينُ ذاته ان يعبد الانسانُ الله بالروح ، تعني بما يعتقده حقاً ، بما هو قائم بذاته . واليوم يسلّم الجميع بهذا المبدأ ؛ اذ ان مبدأ الاقتناع الشخصي هذا ، مبدأ الحدس الداخلي ، الخ ؛ هو مبدأ مشترك بين الفلسفة وكل ثقافة عصرنا ، بما فيها الدين . لكن لا بد من الاحاطة بالنوع السلطوي الذي يهمنا بوجه خاص ، اذ كل حدس يقوم على السلطة . فهناك حيث يكون الفكر المطبّق على الدين منفياً مبعداً او هنـاك حيث سلطـة الـدين مدعومـة بالسلطـة الزمنيّة ، لا تكون ذات فائدة أو أهمية بالنسبة الى العقل المفتكر .

ان الدين الذي يعتمد عموماً وعادةً على مرتكزات وضعية ، وخصوصاً الدين المسيحي . انما يمتاز جوهرياً بما يلي وهو ان روح الانسان يجب ان يكون من الجزء إذا كان الأمر المنشود هو التسليم بشيء ما كشيء صحيح ؛ فحقيقة الدين تستلزم شهادة الروح على الاطلاق ؛ وهذا بصراحة هو حال الدين المسيحي . ان المسيح يتهم الفريسيّين بتطلبهم اثبات عقيدتـه باشـارات ومعجـزات (2) . فيقـول بصراحة ان الحقيقة لا تقوم على ما يأتي من الخارج ، بل ان الروح هو الذي يقيمُها ؛ وان استقبال العقيدة ليس هو الحق بعد ، بل في نظره ان شهادة الروح هي القوام الحقيقي . كذلك تشتمل شهادة الروح على التعيين العام لحرية الروح ، على ما يعتبره الروحُ حقاً . اذن شهادة الروح هذه هي القوام والأساس .

في كل انسان تكون وسيلة الايمان ، الاقتناع ، هي التعليم والتربية والثقافة الموروثة واستيعاب المفاهيم العامة في عصر معين ، استيعاب مبادئه واقتناعاته . هناك نقطة اساسية في هذه التربية هي انه يتوجب عليه التوجُّه الى القلب ، الى مشاعر الانسان ، وكذلك عليها مخاطبة وعيه وروحه وادراكه وعقله بحيث يكون مقتنعاً من تلقاء ذاته . ولا بدَّ للايمانِ بالحقيقة من ان يكون اقتناعاً في الحقيقة ، اقتناعاً وفهماً شخصيّين . يبدو إذن انه لا يوجد اي سلطان على ذلك . فهذا موجود على هذا النحو في الوعي ؛ انه من افعال الوعي . نحن نعرف وجود الله وهذه المعرفة موجودة فينا وجوداً مباشراً لدرجة انها تغدو سلطاناً ، هو السلطان الداخلي للوعي . وحين نكتشف شيئاً ما فينا على هذا النحـو ،

---

(1) Schiller, Tableau votif, XXXIV

(2) راجع ، يوحنا ، IV ، 48 .

سرعان ما نقتنع بأن ذلك صحيح ، حق وخير . الا ان اختباراً سطحياً يجعلنا نرى اننا نملك في ذاتنا جملة تمثّلاتٍ مباشرة من هذا النوع الذي يجب علينا الاعتراف فيا بعد بأن تمثلاته يمكنها ان تكون ضلالات . فاذا سلّمنا بهذه التمثّلات الداخلية ، بهذه المشاعر على نحو مباشر ، بأنها سلطان ، فمن الممكن ان يحدث بهذه الطريقة وينتج مضمون معاكس تماماً . واذا سلّمنا بهذا المبدأ فإن المضمون المعاكس يغدو مبرّراً أيضاً . ان شعورنا الداخلي يمكنه ان يجعلنا نحكم على شيء صحيح كأنه فاسد ، رديء وباطل . ومن جهة ثانية يفكّر الخبثاء بأن ما يفعلونه قد وَجد فيهم هكذا ، وانه كان وحياً داخلياً . هذا اذن هو أيضاً مبدأ كل كبيرة . وعليه ، فإن الفهم والاقتناع بما يعتبره المرء صحيحاً ، ما يزال يرتدي شكل السلطة . « الأفكار الشريرة تأتي من القلب »(1) ، يقول الانجيل . لهذا لا يمكن التسليم بهذا المبدأ كمبدأ صحيح .

كذلك الحال في موقف العقل الأكثر تأملاً ، في أفكار الفرد التي لا تعتبر متأتية من الداخل فحسب ، بل تعتبر أيضاً من نتاج الفكر الشخصي ، حتى في هذا النوع من العقل من الممكن ان يكون هناك بعض نقاط ثابتة بفضل هذا التخمين ، مردّها الى السلطة او يمكن على الأقل ان يكون هناك اتصال بهذا الشكل إذا سلمّنا بأن هذه الآراء الأخيرة هي آراء صحيحة . وهذه عادة هي الحال بالنسبة الى ما نطلق عليه إجمالاً اسم التمثّل ، الاقتناع ، الثقافة في عصرٍ ما ؛ فنتّخذ هذا التمثل أساساً ، وبمقتضاهُ وبالانطلاق منه يتعيّنُ فينا كلُّ شيء . ففي عصر تكون لنا مثلاً فكرة معينة عن الله ، الدولة الخ . ومن الممكن ان يحدث انه في كل هذا المفهوم تكمن فرضية غير مبرّرة فتكون أساساً لكل ما يلي . حسناً يقولُ الناس انهم افتكروا بنفسهم ، فهذا ممكن ، لكن هذا الفكر الشخصي له حدٌّ محدود ؛ لانه بالاضافة الى ان روح عصرٍ ما كان هو ذاته ، وان الفرد لم يستطع التخلص منه ، نكتشفُ أيضاً ان هذا الفكر يعتمد على تخميناتٍ غالباً ما نعترفُ بأنها باطلة . ولكي تتحرّر الفلسفة من كل سلطان لا بد لها من ان تبلغ ماهية الفكر الحر ، سواء كان الفكر منطلقاً لها ، ام كان المبدأ . فلم يترتّب بعد على فكر ، اقتناع شخصي بأنّ المرء طليق ، حرٌ من كل سلطان .

إن هذا الفكر الحر في تطوره هو الذي ندرسه في تاريخ الفلسفة ؛ وهو يتعارض فيه مع سلطان الدين ، الدين الشعبي ، الكنيسة ، الخ ؛ فمن جهةٍ يصفُ تاريخُ الفلسفة نضالَ هذا الفكر الحر ضد هذا السلطان ؛ ولكن هذا النضال لا يمكنه ان يكون نهاية المطاف ، وجهة النظر الأخيرة ؛ اذ لا بد للفلسفة من جعل المصالحة ممكنة في النهاية ؛ ولا مناص لها من تحقيق التوافق مع الدين ؛ فهذه يجب ان تكون غايتها المطلقة ، ويجب لذلك ان يجد العقل المفكّر إشباعه في هذه الغاية . لان كل مصالحة يجب ان تأتي من الفلسفة .

---

(1) متّى ، XV ، 19 .

هناك انواع خادعة من السلم ؛ فمن الممكن عرض السلام بين الفلسفة والدين بحيث يسير كل منهما في طريقه الخاص ، فيتحركان في افلاك مختلفة . لقد قيل إن الفلسفة تسير في طريقها الخاص متجنّبةً الدخول في اشتباك مع الدين ، وقيل إن الفلسفة إبدت شكوكها وشطارتها لتلحق الأذى بالدين . وغالباً ما جرت إشاعةُ هذا الرأي ولكن في رأينا هذا زعمٌ باطل.، فاسد ، لان حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد : فالمقصود هو البحث عما هو صحيح جوهرياً . ان الفسلفة هي الفكرُ ؛ هي الفكرُ الذي يفتكر ، هي الشيء المحض ، الألطف ، الأحسمّ ؛ والأحسمُ يكون فريداً ؛ وان إشباع هذه الحميمية بذاتها هو شيء فريد أيضاً . ولا يمكنُ للفلسفة ان تسلم بالاشباع الديني الى جانب ذلك . فالى حدٍ ما يمكن القول إن كلا منهما يشبع نفسَهُ بنفسه . غير ان العقل لا يستطيع التسليم باشباعٍ قد يكون متعارضاً وإياه .

ربما يكون الشرط الثاني ، اداة التسالم [بين الفلسفة والدين] ان يلتحق العقلُ بالايمان ، بالسلطان سواء بالسلطان الخارجي ام بالسلطان الداخلي . لقد مرّ على الفلسفة حينٌ من الدهر جرى فيه التخفيفُ من هذا التسليم ، ولكن بصورة كانت فيها الخدعة مفضوحةً ، وقد كان ذلك بين القرنين السادس عشر والسابع عشر . فقد عُورِضَ الدين المسيحي بمقترحات فلسفية مستعارة من العقل ، لكن مع التلطف بالاضافة ان العقل كان ملحقاً بالايمان (راجع Bayle بايل ، القاموس الفلسفي مادة المانويين Les Manichéens مثلاً) . لقد أُحرق فانيني Vanini بسبب قضايا من هذا النوع على الرغم من اقواله بان هذه ليست قناعاته . وان الكنيسة الكاثوليكية حين حكمت عليه بالحرق اعلنت بذاتها الاقتناع بان الفكر عندما يستيقظ ، لا يمكنه التخلي عن الحرية . وعليه يكون هذا الالحاق أمراً مستحيلاً .

ومن ثم اريد تحديدُ حدٍ وسطٍ يمنح الفلسفة مكانةَ لاهوتٍ طبيعي . فكان يُقال ان العقل يمكنه معرفة هذا او ذاك ، ولكن الدين ، فضلاً عن تعاليم العقل ، كان يكشف اموراً أخرى ، أعلى منها ، بحيث انه كان عاجزاً عن التصارع مع هذا النوع المعرفي . والحال ، اختلطت هذه الوسيلة اختلاطاً تاماً مع السابقة ، لان العقل لا يمكنه السماح بشيء آخر الى جانبه ولا فوقه أيضاً .

ثمة نوع آخر من المصالحة يكمن في القول إن الدين يتخلى من جهته عن الوضعية الايجابية المتعلّقة فقط بالشكل والعنصر التاريخي والاسطوري ؛ وإنما تتخلّ عنها باعطائها شكل الفكر ـ الذي لا يكون حينئذٍ سوى استدلال ، فكر مجرَّد إدراك مجرد . فمن جهة يمكن للدين في صلابته ان يقف على أفضل نحو في مواجهة الفكر الفلسفي . ولكنه حين يقول ان أبواب الجحيم لن يكون لها قيمة بالنسبة الى العقل (1) فإن أبواب العقل ما تزال هي الأصلب (2) . ومن جهة ثانية يمكن للدين الوضعي

(1) متّى ، XVI ، 18 .
(2) I ، 3 ، إضافة : من أبواب جهنم ، ليس للانتصار على الكنيسة ، بل للتصالح معها ,XIII)

ان يتخلّ عن مضمونه ؛ وهذا ما طرأ ؛ لا سيا في الأزمنة الحديثة ، من الوجهة الوضعية ، كثيراً جداً وفي حدود كبيرة .

1827. X 1. 12

في هذا الوجهة الأخيرة يكونُ الدين ملكةً في ذاتي ، يكون شعوراً ، ويقال ان الدين لا ينبغي له ان يخاطب الا المشاعر ، ليس فقط لان الفكر ، المعرفة يضرُّ بالايمان ، بل أيضاً كما يُقال لان هذا التقرير ذاته هو نتيجة المعرفة ، العقل . ويقال ان الدين لا يحيط علماً إلاّ بالشعور نظراً لانه لا يوجد شيء ينبغي علمُهُ ولا معرفته . ان الفكر ، الفهم يتعارضُ مع هذا الشكل من الشعور . واذا اردنا فقط الاحساس والشعور فإن العقل لا يمكنه ان يكون راضياً . بيد ان الشعور حين يعي ذاته ، لا يستطيع الفكر ان يسقطه ويحذفه ، فالفكر لا يتعارضُ معه . (هناك اعتباراتٌ أدقّ حول التعارض : المعرفة وعدم المعرفة ، عدم العلم ، أمور نصادُفها في تاريخ الفلسفة) .

إن هذا الموقف الجديد هو الذي اكتسب اليوم في المانيا أهمية خارجية كبيرة . وان الادراك المتنوّر ، المجرد ، ان الفكر المجرَّد لا ينادي إلاّ بالمجرّد ، فهو لا يعرف من الله سوى وجوده ، وليس يملك عنه سوى فكرة غامضة ؛ وهاكم ما هو الفراغ . عندما اعتمد اللاهوت على الادراك المجرّد وحده ، كان له أيضاً أقل مضمون ممكن ؛ وحين اسقط المعتقدات ترك مجالاً فارغاً ، وانخفض الى الحد الأدنى . بيدَ ان الدين الذي من واجبه اشباع الروح ، عليه ان يكون بذاته ملموساً وجوهرياً بشكل أساسي ؛ فلا مناص له مَن ان يكون مضمونه ما انزله الله في الدين المسيحي ، لا مناص له من ان يكون إعتقادياً . ان الاعتقادية المسيحية هي مجموع عقائد تمثل السمة المميزة للديانة المسيحية ، وتعلن الوحي الالهي ، معرفة ما هو الله . هناك يرتفع الحس المشترك المزعوم ، ويظهر بواسطة الادراك المجرد التناقضات الخاصة بهذه الاعتقادية ، خافضاً مضمونها الى أدنى حدٍ ، مفرغاً اياه من جوهره ، اذا جاز القول . ان هذا اللاهوت الفارغ حمل اسم اللاهوت العقلاني ؛ لكنه لم يكن في الواقع سوى تفسير ، نعني تأملاً في موضوع معين ، استدلالاً ، ولم يكن مفهوماً ، ماهيةً للشيء . وبشكل اعتباطي تم الانتقال من تمثلات معطلة الى تعيينات جديدة . والمفهوم العقلي يعارض هذا اللاهوت المتنوّر المزعوم ؛ فهو حين يعرض المضمون العيني للدين كنتاجه ، وحين يبرّره بذاته ، انما يعرفه كمضمون مرويّ ، مطهَّر ، مختلف عن الأشكال وشتى التمثلات الحسية . وعليه ، فان العقل العيني المفكر يتعارضُ مع الادراك المجرَّد . ولكن بينها يتعمّق الفكرُ بحيث يغدو من خواصه ان ينمو بذاته ، ان يكتنه نفسه عينياً ، يغدو ممكناً بلوغُ الغاية القصوى ، مصالحة الدين والفلسفة ، مصالحة الحقيقة في شكلٍ تمثلٍ ديني مع الحقيقة في الشكل الذي يطوّره العقل .

هذه هي الصلة القائمة بين الدين والفلسفة ، التي تتنامى على شكل تعارضاتٍ في تاريخ الفلسفة . زدّ على ذلك ان لكليهما اساس واحد هو الحقيقة .

أما بخصوص الصلة التي تربط الفلسفة بالفن ، الفن في درجته العليا وفي تعيينه الصحيح ، فانها موجودة الى جانب الدين ؛ فهو يعبّر عما هو داخلي في الدين .

وربما يتوجب الكلام عن الصلة التي تربط الفلسفة بـ الدولة التي هي أيضاً على أوثق ارتباط بالدين . في بعض الظروف المعينة سيتوجب على تاريخ الفلسفة ان يذكر التاريخ السياسي ؛ ولكن هذا بالحريّ متعلّقٌ بالتسلسل الخارجي ؛ فالدولة والدين مترابطان ومتصلان على نحو أساسي وضروري . ان دستور الدولة يقوم على مبدأ معينٌ من مبادىء وعي الروح الخاص ، يقوم على طريقة فهم الروح لعلاقته بالحرية ، ويكمنُ جوهر الدولة في كون الارادة لذاتها وبذاتها هي ارادة معقولة ، شاملة لذاتها وبذاتها وفي كون هذه الشمولية ، جوهر هذه الارادة جوهراً فعلياً . ان القانون يعبّر عما هو معقولٌ في ما يتعلق بالارادة ؛ اذن الأمر المهم هو وعي شعبٍ ما لحريّته ، وهذا الامر يتوقّف بلوره عن الفكرة التي يكوّنها الشعب والدولة عن الله . (الحقيقة العامة هي انه يوجد اله واحد ؛ وتبدو الحريةُ بذاتها متضمّنةً لهذا التمثّل) .

ان الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة . لم يكن بمستطاع الفلسفة الاغريقية ان تحدث في الشرق . فقد كان الشرقيّون شعوباً تشرق الحرية عليها دون شك ؛ لكن مبدأ الحرية في الشرق لم يكن قد أصبح مبدأ حقوقياً أيضاً . كذلك لم تستطع الفلسفة الحديثة ان تحدث في اليونان او في روما . فقد ولدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية ؛ وتشاركت مع الدين في المبدأ المسيحي . اذن هذه الصلة هامة .

لكن للفلسفة صلة أكثر تعييناً بالدولة من تلك الصلة التاريخيّة الخارجية القائمة بين الدولة والدين . ان الدين هو فكر الالوهة . ومجال الدين متميّز عن مجال الدولة . وبالتالي يمكن لهذا الأخير أن يعتبر متعارضاً مع الدين بوصفه مجالاً زمنياً وعليه والى حدٍ معينٌ كشيء غير إلهي ، غير قدسي . والحال يتّصل العقلي ، الحق ، الحق المعقول بالحقيقة وبالتالي يتصل بالحقيقة الدينية أيضاً ؛ يضاف الى ذلك انه يجب عليه ان يكون على وفاقٍ تام مع ما هو الحق في الدين والفلسفة ، ان دين الدولة ، العهد الروحي والعهد الزمني يجب ان يتناغما ويأتلفا . ويمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق باشكال عدة مثلاً في الشكل الثيوقراطي ، كما نلاحظ ذلك بشكل خاصٍ في الشرق . هناك الحرية من حيث هي ذاتية ، معنوية ، هي حرية ضائعة إطلاقاً ، وفي الوقت نفسه هناك ضياع للحق والارادة . فنجد فيه هذا الشرط الرئيسي الذي حصر الدين ذاته فيه ، وحصر فيه حقله ومجاله ، ونجد انه ألحق الحرية الزمنية واتخذ موقفاً سلبياً من مجال هذه الأخيرة ، كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، فانفصل العنصرُ الديني من حيث هو طبقة كنسية انفصالاً تاماً عن العامة ، وكما كان النبلاء الرومان يملكون المقدسات ويستبعدون عنها الفقراء والعامة . وفي الثيوقراطية يعتبرُ العالم الزمني كشيء رديء ، دنيوي لا يمكنه التوافق مع ما هو ديني بحيث ان ما ندعوهُ حقاً ، اخلاقية ، عادات طيبة ،

ليس له أي قيمة . ولكن القانون والنظام الزمنيين يمكنهما ان يكونا إلهيين إطلاقاً . ولكن عندما يوضع هذا العنصر الديني جانباً ، لاجل ذاته ، وينظر الى الحقيقة كشيء لا يمكنه ان يكون ملازماً لمجال الحرية البشرية ، انما يكون في ذلك موقف ينفي الحرية البشرية ذاتها . ان الفلسفة فكرٌ ملازم ، راهن ، حاضر ؛ وهي تتضمن في المواضيع حضور الحرية ؛ وتقف الى جانب العالم ، من جهة ؛ ومضمونه هو ما يأتي من العالم ، وتسمى كذلك حكمة العالم . (ان فريدريك شليغل Schlegel واولئك الذي يردّدون خطاباته اشاعوا استعمال هذه التسمية ، ولكن كلقب مستعار) . ان الفلسفة تستلزم بكل تأكيد ان يكون الالهي حاضراً في العالم الزمني ، وان يكون ما هو اخلاقي ، شريف ، حاضراً في واقع الحرية وان يكون ماثلاً فيها ؛ فهي لا تستطيع ان تترك الالهي يتبخّر في الشعور ، في تجليات التزهد . وبقدر ما ستبقى الوصايا ، مشيئة الله ، في الشعور البشري ، فإنها ستجد أيضاً نفسها في الارادة البشرية ، في الارادة العقلية للبشر . ان الفلسفة تعترف بالالهي ، لكنه تعلم أيضاً كيف يستعمل هذا الالهي وكيف يتحقّقُ في الجانب الزمني . وعليه تكون الفلسفة في الواقع حكمة العالم وتصنَّف من ثم الى جانب الدولة ضد مزاعم الهيمنة الدينية في العالم ، ولكنها من الجانب الآخر تتعارض أيضاً بنفس القوة مع اعتباطية السلطة الزمنية وطبيعتها العارضة .

هذه هي مكانة الفلسفة في التاريخ من هذا الجانب ؛ فهي في مجال الفكر والارادة البشريين تجعل الالهي واعياً ، أي الجوهري في تكوين الدولة ، وبوجه خاص مؤخراً لانه يتوجّب على الدولة ان تقوم على أساس الفكر .

II

أتينا على شرح الفرق بين الفلسفة والدين ؛ ولكن بخصوص ما نريد تناوله في تاريخ الفلسفة ، يبقى علينا تسجيل بعض الملاحظات المتعلّقة بما سبق قوله وبما يترتب عليها جزئياً .

I

كان منطلقنا ان الدين يكون مقرباً من الفلسفة من حيث موضوعه ولا يختلف عنها الا بالشكل ؛ وعندها يُطرح السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون موقفنا في تاريخ الفلسفة بالنسبة الى هذه القرابة ؟

ب ـ [المضامينُ الدينيّة الواجبُ فصلُها عن الفلسفة]

II

الملاحظة الأولى تتعلق بـ الاسطورية عموماً .

I

إن أول ما نصادفه هو الاسطورية (الميثولوجيا) ؛ ويبدو في تاريخ الفلسفة انه يجب أن نجعلها موضوعاً لدراسةٍ أعمق

[أ) الأسطوريّة عموماً]

II

يُقال ان الاسطورية تتضمن قضايا فلسفية ، وان الفلسفة يجب ان تهتمّ بها نظراً لأن المحاضرات الدينية تشتمل عليها .

أأ) ان كتاب صديقي كريزر معروفٌ من هذه الزاوية ؛ فقد درس الاسطورية ، والتمثلات والنتاجات الدينية بوجو عام ، وعاداتِ الشعوب القديمة حسب المنهج الفلسفي بوجه خاص ، وبيّنَ ما وجده معقولاً فيها(1) . والحال فقد قام آخرون بنقد هذا المنهج فاعتبروه غير صحيح وغير تاريخي إطلاقاً ؛ واعترضوا على انه من غير التاريخي التسليم بوجود مقترحات وقضايا فلسفية فيها . وكذلك تتعلق بالاسطورية أسرارُ القدماء التي نجد فيها من المنازع الفلسفية اكثر مما نجد في الاسطوريّة . وما سبق قوله يستبعد هذا الاعتراض ؛ فمن المؤكد بما فيه الكفاية ان افكاراً من هذا النوع نجدها في الاساطير وفي اسرار الأقدمين ؛ لان الديانات وما تتضمنه من أساطير هي نتاج الانسان الذي وضع فيها أرفع واعمق ما عنده ، وضع فيها وعيه للحقيقة . يترتّب على ذلك ان الأشكال الاسطورية تتضمن بكل تأكيد شيئاً عقلانياً وآراء وتعيينات عامة ، وبالتالي تتضمن آراء فلسفية . وبالتالي عندما يتهم كريزر فيُقال ان هذه الافكار جرى ادخالها فيها فحسب ولم تنوجد فيها بالواقع ، وان كان يتصوّر ذلك ، فمن المهم ان نلاحظ انه من الثابت ان هذا منهج خاص بكريزر والافلاطونيين الجدد ، منهج البحث عن افكار فلسفية في الاسطورية ؛ الأمر الذي لا يعني انهم هم انفسهم كانوا قد ادخلوا هذه الأفكار في

---

(1) F. Greuzer: Symbolique et Mythologie des peuples anciens, en pcnticulier chez les Grecs, 2eéd. entièrement remaniée, Heidelberg, 1819-1821, 4 vol.

الفلسفة ؛ بل انها كانت موجودة فيها فعلاً . اذن هذا المنهج عقلاني ويجب ان يصبح مطلقاً ، ان الاديان والأساطير من نتاج العقل الآخذ في التحوّل الى وعي ؛ وهذه النتاجات مهما ظهرت فقيرةً وصبيانيّة ، فانها تتضمّنُ مع ذلك شيئاً من العقل ؛ فهي تعتمدُ على الغريزة العقلية . اذن يجب ان يكون منهج كريزر ، والافلاطونيين الجدد معترفاً به بذاته كأنه هو المنهج الصحيح ، الجوهري .

والحال بما ان الاسطورية تعرض المفهوم على نحو حسي وعرضي ، فإن ما يتجاوزها بالفكر ، وما يُبذل الجهد لاستخلاصه منها، يظلُّ متصلاً بشكلها الخارجي . لكن العنصر الحسي ليس حقاً هو العنصر الذي يسمح بعرض الفكر او الماهية ؛ فهذا العرضُ ما يزال غير متناسب مع الماهية . ولا بد للشكل الحسي من ان يوصف بطرق عدة ، من الزواية التاريخية ، الطبيعية ومن زاوية الفن ؛ فهو يشتمل على كثيرٍ من العناصر العرضية التي تجعلهُ غير متطابق تماماً مع الماهية ، لكنه يكون بالحريّ متناقضاً معها ، هي الماهية الداخلية ، غير ان الأفلاطونيين الجدد اكتشفوا وراء هذه الأشكال الحسية فلسفتهم واستخدموها كصورٍ للتعبير عن افكارهم . فلا مناص من التسليم بالطبع بان تفسير هذه الصور ، التي ما تزال متصلة بمفهوم داخلي ، تتضمن أخطاء كثيرة ، خصوصاً عندما ندخلُ في التفاصيل وننكبُّ على كمية الافعال ، الاستعمالات ، الادوات ، الملابس ، التضحيات الضرورية للعبادة الخ . ومن الممكن ان نجد في ذلك تماثلاً مع الفكر ، اتصالاً به ؛ وهذا يبينّ بكل وضوح المسافة التي تفصل الصورة عن تأويلها وانه من الممكن ادخال الكثير من العرضي والاعتباطي بينهما وخلط ذلك بهما ؛ ومع ذلك ، يوجد فيها شيء عقلاني وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار . على ان ذلك يجب استبعاده من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، لان ليس من واجبنا في الفلسفة الاهتمام بالفلسفات الشعبية اي بالتمثلات العامة للحق وبالافكار المنضوية فقط في تمثل معين او المتخفّية ، غير المتطورة بعدُ ، في صور حسية ؛ بل واجبنا هو الاهتمام بأفكارٍ رأت النور بوصفها أفكاراً ، وبالتالي بقدر ما ظهر مضمونُ الدين ، تماثل للوجود ، وصار وعياً ، ان في ذلك اختلافاً عظيماً . فالطفل يملك العقل أيضاً ، وهذا هو مجرد استعداد . والحال ليس من واجبنا في تاريخ الفلسفة التعاطي الا مع العقل ، المتجليّ في شكلٍ

فكري . والآراء الفلسفية كمضامين ضمنية صرفة للدين لا تعنينا ولا تهمّنا .

I

ان الميثولوجيا هي نتاج الخيال . فهي من جهة اذن مركز الاعتباط ؛ والحال فيا يهمُّنـا ، ما هو جوهري في الميثولوجيا ، هو صنيعُ العقل الذي يتخيَّل ، العقل الذي يتّخذ من الجوهر موضوعاً له ، ولكنه لا يعتمد جهازاً آخر سوى التمثُّل الحسي ، ومثال ذلك ان الآلهة في الميثولوجيا الاغريقية ممثلون في صورة بشرية . هكذا يتمثل الروح نفسه ويستنير على حسابه في وجود حسي ؛ وهذا هو الحال مضاعفاً في الميثولوجيا المسيحية . ان الميثولوجيا تتحرك في مجال الوهم ، لكنها عقلية ، معقولة من الداخل ، ويمكن مثلاً درسُها من زاوية الفن ؛ لكن الروح المفكر سيبحث فيها عن الجوهر ، عن العام . ويترتب على ذلك انه يجب اعتبارها ، شيمـة الطبيعـة ، من الوجهـة الفلسـفية . ان هذه الطريقة لدرس الميثولوجيا هي طريقة الافلاطونيين الجدد ، وهي طريقة كريزر في الأزمنة الحديثة ، هناك كثيرون يتساءلون : في الميثولوجيا يكون التوقف عند الشكل فيجري الاهتمام بها فقط من زاوية الفن والتاريخ ؛ وهم يدينون المنهج الآخر لانه في نظرهم ليس من التاريخية في شيء ان تدخل فيه هذه الرؤية الفلسفية او تلك ؛ فيجري حملها وادخالها في التاريخ ؛ ومن الثابت ان القدماء لم تخطر على بالهم كل هذه الأفكار . وهاكم ما هو صحيح جداً من جهة ؛ لم يكن هذا المضمون ماثلاً أمام اعين القدماء ، في فكرهم الواعي ، على شكل قضايا فلسفية . ومن المؤكد ان احداً لا يزعم ذلك ؛ ولكن من الخُلف القول ان هذه الأفكار غير موجودة وجوداً ضمنياً ؛ ففي هذا يكمن اعتراض الادراك المجرَّد ، الخارجي ؛ وبالتالي تعتبر الميثولوجيا من صنيع العقل الذي لم يكن قادراً على انتاج الأفكار بشكل مختلف عن الطريقة الحسيَّة ؛ ولكن بسبب هذا الشكل ، تحديداً ، كان ينبغي استبعاد كل الأساطير من تاريخ الفلسفة ؛ لانه فيا يتعلق بهذا التاريخ قلّما تهمُّنا الأفكار التي لا تكون موجودة في الأساطير الا وجوداً ضمنياً ؛ فليس من شأننا التعاطي مع الأفكار الا بقدر ما تبلغ الوجود في شكل فكري . ولا يمكنُ للفن ان يتمثل الروح دون ان يلحق الضرر بها ؛ فهو يتضمن دائماً كثيراً من العوامل الخارجية المتمّمة ، الأمر الذي يجعل تفسيرها عسيراً ؛ ان الفكر وحده هو الشكل الحقيقي ، الجدير بالفكر حقاً . وعليه فإننا نقف عند الأفكار المعبَّر عنها في شكل فكري .

ب ب) في عدد من الاساطير نصادفُ تعيينات لها ، فضلاً عن كونها صوراً ، دلالة أيضاً على صعيد الافكار ، او انها تدل على صور تقترب من الأفكار اقتراباً شديداً . مثال ذلك ان ديانة الفرس تدل على الزمان اللامتناهي بوصفه أساساً قديماً لكل شيء ؛ وبالتالي يعتبر ارمزد Ormuzd واهريمان Ahriman من التعيينات الأولى ، الأشكال الأولى المتناهية ، القوى الكليَّة ؛ ان ارمزد هو ربّ العالم النوراني ، هو مبدأ الخير . واهريمان هو رب الظلام والشر .

3، I

الحقيقة ان أساطير كثيرة تقدم الصور ودلالتها في الوقت نفسه ، او ان الدلالة تكون قريبة جداً من الصور . فقد كان الفرس القدامى يقدسون الشمس او النار كوجود أرفع . ان الزمان اللامتناهي (الابدية) Zervome A Kerne هو الاساس القديم لكل شيء في الديانة الفارسية . ويتضمّن هذا الجوهر اللطيف ، اللامتناهي مبدأي ارمزد واهريمان ، ربّي الخير والشر(1) . وقال بلوتارك Plutarque : « ليس واحداً فرداً هو الكائن الذي يدبّر الكون ويحكمه ، بل يختلط الخير والشر ؛ وبطريقة عامة لا تنتج الطبيعة شيئاً خالصاً ولا شيئاً لطيفاً ؛ ولكنه ليس واهباً وحيداً ، مماثلاً لمدير فندق ، يوزع علينا شراباً خليطاً مأخوذاً من برميلين ؛ بل هو كائن مزدوج ، مبدآن متعارضان ومتحاربان ، يتجه احدهما نحو اليمين بينما يسير الآخر في الاتجاه المعاكس ، ويحرّكان هذه الأرض على الأقل ، أن لم نقل انهما يحركان الكون على نحو غير متكافىء . ولقد مثل زرداشت ذلك تمثيلاً دقيقاً حين رأى ان احد المبدأين (ارمزد) هو النور ، في حين ان الآخر (اهريمان) هو الظلام ؛ والميترا Mithra تشكّل وسطاً بينهما ولهذا السبب يسميها الفرس الوسيط » .ـ ان الميترا هي أيضاً الجوهر ، الوجود الكلي ، الشمس المشرقة على الكل ؛ وهي ليست وسيطاً بين ازمرد واهريمان ، غايتها اقامة السلام والابقاء عليهما معاً ؛ ولكنها من حزب أرمزد وهي تكافح الى جانبه ضد الشر ؛ إن الميترا لا تشارك في الخير ولا في الشر ، فهي ليست كائناً مشؤوماً التباسياً .

احياناً يسمّى اهريمان الابن الأكبر للنور ؛ لكن ارمزد وحده بقي في النور . وعن خلق العالم المنظور وضع ارمزد فوق الأرض ، في ملكوته النوراني العصي على الفهم ، وضع قبّة السماء الصلبة التي ما تزال تسبح من كل جوانبها العليا في النور الأول القديم . وفي منتصف مساحة الارض يرتفع جبل البوردي Albordi المرتفع جداً حتى يلامس النور القديم . ان ملكوت ارمزد النوراني يقدم في صفائه وجلائه فوق القبة السماوية وعلى طريق البوردي ؛ وظلّ الأمر هكذا على الأرض حتى الجيل

(1) Diog. Laërt., I, 8.

(2) De Iside et Osiride, t. II, P. 369, éd. Xyland.

الثالث . ولكن عندئذ قام اهريمان ، الذي كانت مملكته الظلامية محدودة في باطن الأرض في الماضي ، قام بغزو العالم المادي الخاص بأرمزد وشاركه في حكم الكون ؛ والآن صار الفضاء بين السماء والأرض مقسوماً بين النهار والليل . كذلك لم يكن لارمزد من قبلُ سوى مملكة الأرواح والنور ، ولم يكن لأهريمان سوى مملكة الليل ؛ ولكنه بعد الغزو عارض الخلق الأرضي للنور بالخلق الأرضي لليل ؛ ومنذ ذلك الحين يتعارضُ عالمان طبيعيان : احدهما صاف وطيّب ، والآخر مشوبٌ وشرير : وهذا التعارض اخترق الطبيعة بأسرها . وفوق جبل الموردي خلق ارمزد الميترا كوسيط على الأرض . ان غاية خلق عالم الاجسام (الأجرام) هي شد الكائنات المنفصلة عن خالقها من وسطها . وجعلها طيبةٍ وللقضاء على الشعر بشكل نهائي . ان عالم الاجسام هو مسرح الصراع بين الخير والشر ؛ لكن صراع النور والعتمة ليس بذاته تعارضاً مطلقاً لا يقبل الحلول ؛ انه تعارض عرضي ؛ ان ارمزد ، مبدأ النور ، سينتصر .

الاحظ بهذا الصدد ان هذه الثنائية تستحق الاهتمام من الزاوية الفلسفية فقط : فالثنائية تجعل المفهوم ضرورياً ؛ ففيها يكون المفهوم نقيض ذاته مباشرةً ، لان المفهوم هو في الوحدة الأخرى للذات مع الذات . وبما ان مبدأ النور ليس في الحقيقة سوى جوهر الاثنين ، وان العدم هو مبدأ الظلام ، الظل ، فإن مبدأ النور يختلط مع الميترا ، المسماّة سابقاً باسم الكائن الاسمى ، واذا اعتبرنا في هذه التمثلات اللحظات التي تقتربُ اشدّ الاقتراب من الفلسفة فلا يمكن ان تهمّنا سوى الافكار العامة وحدها : ان كائناً لطيفاً يظهرُ نقيضه المطلق تتعارض مع الجوهر ، موضوع على مسافة منه . لقد فقدَ الجوهر مظهر الامكان ، الحدوث العرضي ؛ ولكن المبدأ الروحي لا ينفصل عن المبدأ الطبيعي ، نظراً لأن تعينّ الخير والشر تمّ في الوقت الذي تم فيه تعينّ النور والظلام . اذن نلاحظ هنا ان الفكر ينسلخ عن الواقع ولكنه لا ينفصلُ عنه مع ذلك ـ وبما انهذا لا يحدث الا في الدين . بحيث ان ما فوق الحسي لا يُعاد تمثيله فيه مجدداً الا بطريقة حسيَّة ، مفتقراً الى الماهية ، ومشتّتاً ؛ ولكن في المقابل يعاد جمع كل شتات الملموس في لطافة التعارض وتكون الحركة ممثولة هي أيضاً بشكل لطيف ، بسيط .

I

ان في ذلك تعيينات تقترب من الفكر ؛ انها ليست صوراً فقط ؛ ومع ذلك فليس بمستطاع الفلسفة ان تستخلص شيئاً منها ، لان الفكر في أساطير من هذا النوع ليس هو النقطة الرئيسة ، بل ان ما يسودُها هو الشكل المصوَّر ، المتخيَّل . ففي كل ديانات الشعوب يوجد تأرجحٌ بين المصوَّرِ والفكرِ كفكر ؛ لكنه خليطاً كهذا يظل قائماً خارج ميدان الفلسفة .

3، I

كذلك هو الحال عند الفينيقيين في عقيدة سانكونياتون (1) الكونيّة ؛ فهذه العقيدة تعتبر ان مبادىء الأشياء سديم ، عدم كانت تسبح فيه العناصر وتختلط على نحو التباسي ، ولكن روح الهواء كانت موجودة فيه أيضاً ؛ وهذا الروح أخصبَ السديم وانجب معه مادةً مخاطيّة ، كلمة ، كانت تشتمل على قوى الحيوانات وبذورها الحيَّة . وبفضل اختلاط الكلمة مع مادة السديم ، وما ترتب عن ذلك من تخمُّر ، تمّ انفصال العناصر ؛ فارتفعت الأجزاء الملتهبة وكوَّنت الكواكب ؛ وأدّى أثرُ هذه الكواكب على الهواء الى ولادة الغيوم ؛ وصارت الأرض خصبة ؛ وبما ان اختلاط الماء والتراب قد فسر من فعل الكلمة ، فقد أدّى الى ولادة الحيوانات الناقصة والمفتقرة الى الحواس ؛ وهذه انجبت حيوانات أخرى ، أتمّ ، ذات حواس . وان الهزّات التي احدثها الرعد خلال العواصف دعا الى الحياة الحيوانات الأولى التي كانت نائمة في غلاف بذارها .

يقول لنا بيروز Bérose (2) ؛ كان الاله القديم لدى الكنعانيين هو البعل Bel

---

(1) Sanchoniathonis Fragementa, éd. Rich. Cumberland, Londres, 1720
ترجمة المانية لـ ج . ب . كاسل ، مجد بورغ . 1755 . ص 1 -4 . هذه المقاطع الواردة لدى Eusèbe (Perocepon evang., I, 10) مأخوذة من ترجمة للفينيقي سانكونياتون ، نقلها الى الاغريقية النحويّ فيلون البابلي . كان فيلون يعيش في عهد فسبازيان ، وعزا الى سانكونياتون عمراً متقدماً .

(2) Berosi Chaldaico Fragmenta apud Joséphe, Syncellus et Eusèbe جمعها سكاليجر Scoliger في De emendatione temporum . ملحق: مجموعة كاملة عند فابريكيوس ، المكتبة الأغريقية ، ج . XIV ، 211-175 ، ص 185 -290 . كان بروز Bérose يعيش في عهد الاسكندر ، ويقال إنه كان من كهنة Bel بعل ، وانه كان ينهلُ من =

مع الآلهة اومورروكـا (البحر) Omoroka . ولكن كان هناك آلهة أخرى أيضاً . شطر بعلُ اومـورروكا شطرين وخلق السماء والأرض ؛ ثم قطع رأسَهُ فأدّت قطرات دمه الالهي الى نشوء الجنس البشري . وبعدما خلق بعلُ الانسانَ ، طرد الدياجي وفتق السماء من الارض . واعطى للعالم شكله الطبيعي تماماً ؛ وبما ان بعض أقاليم الأرض لم تَبْدُ له مأهولةً كفايةً ، أكره إلهاً آخر على التغالب العنفي فسال دمُه مما أدى الى نشوء بشر آخرين وانواع أخرى من الحيوانـات . لقـد عاش البشر اول الأمـر متوحّشين وبدون ثقافة الى ان ظهر وحشٌ (يدعوه بيروز باسم Oannès اوانيس) فجمعهم في دولة وعلّمهـم الفنون والعلوم وأهلّهم لخدمة الإنسانية ؛ ولهذه الغـاية خرج الوحش من البحر عند شروق الشمس ، وعند غروبها تخفّـى مجـدّداً تحـت الأمواج .

ج ج) كذلك يمكن الاعتقاد انه كان في الأسرارآراء فلسفية كثـيرة ؛ فمـن الثابت انها كانت تتضمَّنُ رموزاً ، وتشير الى افكار لاحقة أكثر رقياً ؛ ولكن عناصر حسية كثيرة نجدها فيها مختلطة دون شك مع بقايا اقدم اجزاء دين الطبيعة الذي كان قد توارى في الظلام تحديداً . وبوجه عام ، ان الشيء الذي ظلَّ محفوظاً في الأسرار هو أرقى مما انتجته ثقافة الشعب . وبشكل اساسي تتضمن أسرار الديانة المسيحية العنصر التنظيري . ولقد أطلق الافلاطونيّون الجدد على المفهـوم التنظـيري صفـة المفهوم الصوفي (صفة المريد ، المتعلّم) نعني التعاطي بالفلسفة النظرية . اذن ليس هناك شيء مجهول في الأسرار ؛ فهذا الاسم لا يعني الخفاء ، بل يعني التدريـب ، الارتياد ؛ فقد كان جميع الأثينيّين مدرَّبين على أسرار Eleusis (يجب ان نلاحظ هذا في صدد فقه اللغة حيث يحسَبُ أيضاً حسابُ هذا التمثل) . ولم يشـذّ عن ذلك سوى سقراط . انما كان محظوراً فقط كشفها علانية أمام الغرباء ؛ وارتـكاب ذلك كان جُرماً بحق عدّة أشخاص(1) . كذلك هو الأمر بالنسبـة الى الديانـة المسيحية حيث يطلق اسم الاسرار على المعتقدات ؛ وهذا ما نعلمهُ عن الطبيعة الالهية ومـا يجري ترويجه كعقيدة ؛ اذن ليس في الأمر شيئاً مجهولاً ، سرياً ، وانما هو شيءٌ بيّنٌ ،

= محفوظات معبد بابل .

(1) Schiller, tableau votif XL.

معروف ، يعلمه جميع اولئك الذين ينتمون الى المتّحد ، الملّة ؛ وهذا العلم يميّزهم عن اولئك الذين ينتسبون الى ديانات أخرى . وعليه ، هنا أيضاً ، لا يعني السرّ عجيبة (لان كل مسيحي يعيش في العجيبة) ، فما هذا سوى اسم آخر للنظر ، التنظير . صحيح انه سر فعلي بالنسبة الى الحواس والى الانسان العاطفي ورغائبه وادراكه المشترك ، لان الادراك لا يجد في التنظير الا متناقضات ، فيبقى في نطاق التفريق ولا يستطيع فهم الملموس ؛ والحال فإن السر ، الفكرة يقدم أيضاً حلاً للمتناقضات ـ اذن لا تعنينا الأسرار الا بقدر ما تظهر فيها الفكرة كفكرة ، في شكل فكري .

[ب) التفلسف الاسطوري]

II

من الممكن الزعم أيضاً ان الاساطير هي طريقة من طرق التفلسف ؛ وغالباً ما كانت كذلك وفي بعض الاحيان يُحكى قصداً بشكل أسطوري للايحاء بأفكار سامية ، كما يُقال . مثلاً عند افلاطون نجدُ كثيراً من الاساطير ؛ كذلك يمكننا ذكر جاكوبيJacobi الذي يستعمل في الفلسفة أشكال الديانة المسيحية ويعلن على هذا النحو الأمور الشديدة التنظير ؛ لكن هذا الشكل ليس هو الأحسن ، فهو لا يتلاءم مع الفلسفة . ان الفكر الذي يتخذ نفسه كموضوع ، لا بد له من التموضع أيضاً في شكله ؛ وعليه ان يتخطى شكله الطبيعي وان يظهر في صورة فكرية . غالباً ما يُعتقد ان أساطير افلاطون افضل من اسلوبه التجريدي ؛ والحقيقة انه يوجد عرض جميل لدى أفلاطون . ولو نظرناه من قرب لرأينا ان مردَّ اساطيره جزئياً الى عجزهِ عن عرض افكاره على الناس عرضاً اكثر نقاوةً ؛ ومن جهة ثانية لا يعبّر عن ذاته بهذه الطريقة إلاّ في المقدّمات ؛ ولكن حيثما يبلغ نقطة حاسمة ، يعبّر بشكل آخر . يقول أرسطو : « إن اولئك الذين يستعملون الاسطورة في الفلسفة غير جديرين بأن نهتمّ بهم اهتماماً جدّياً »(1) . هذا صحيح ؛ غير ان أفلاطون كانت له أسبابه الوجيهة بلا ريب لكي يستعمل الاسطورة . فبوجه عام ليست الاسطورة هي الشكل الخاص

(1) Aristote, Métaphys., III, 4.

المناسب لعرض الفكر ، لكنها وسيلة دنيا .

3، I

ـ لدى الماسونيّين رموز يقال انها تحتوي على حكمةٍ عميقة ـ وعلى هذا النحو توصفُ بالعمق البئر التي لا يميّز قاعها ـ وعلى هذا النحو أيضاً يبدو المخفي عميقاً في نظر البشر ؛ ويعتقد انه يوجد شيء ما تحت العمق ؛ كذلك من الممكن عدم وجود اي شيء وراء ما هو مخفي . وهذا هو الحال لدى الماسونيين بخصوص السر الاعظم (في الداخل وفي الخارج بالنسبة الى العدو الأكبر) ،ـ لا يوجد شيء وراء ذلك ، لا توجد حكمة ولا علمٌ خاص . وبالحري ان من طبع الفكر ان يتجلّى ، فطبيعته هي الظهور ، هي ذاته واضحاً لذاته . والتجلي ليس على نحوٍ ما شرطاً يمكنه ان يكون او ان لا يكون ، بحيث ان الفكر يمكنه ان يبقى فكراً إذا لم يظهر . إن ظهوره هو وجوده بالذات .

I

كذلك كان ثمة فلاسفة استخدموا الاساطير لجعل الأفكار الفلسفية اكثر مثولاً وقبولاً في الخيال

والحقيقة ان دلالة الاساطير ، عموماً ، هي الفكر ؛ ولكن الفكر في الاساطير القديمة والحقيقية لا يمثل في شكله المحض . اذن ليس هناك مجالٌ للتخيل بأنه سبق تصوُّر الفكرة وانما اريد اخفاؤها فقط . ولم يكن هذا هو الأسلوب الذي يمكننا في الغالب ان نلاحظه في اشعارنا من النوع التأملي الفكروي . فلم يكن منطلق الشعر القديم فصل النثر عن الفكر ، الفكر المجرّد ، عن الشعر ، نعني عن تعبيره . وعندما يستعملُ الفلاسفةُ الاسطورةَ ، انما تأتيهم الفكرة اولاً في معظم الأحيان ثم تأتيهم الصورة ؛ وكأنهم كانوا يبحثون عن الثوب لتمثل الفكرة . هكذا استعمل افلاطون الاسطورة ؛ ولهذا السبب هو موضع احترام ومحبة ويسود الاعتقاد بانه اظهر بذلك نبوغاً رفيعاً ، بحيث صارت اعماله تتجاوز ما يستطيعه الفلاسفة عادةً . وفي المقابل ، من المفيد ان نلاحظ ان افلاطون في اهم محاوراته ، مثلاً في محاورات Parméride ، لم يستخدم اي اسطورة ، ولم يعرض سوى افكار لطبقة بدون صورة . ولربما يكون مفيداً للخارج استعمالُ هذه الأساطير ، فيتم الهبوط من أعالي التنظير حتى يسهل فهم الأفكار . زدْ على ذلك انه لا ينبغي إضفاء أهمية كهذه على الاساطير الأفلاطونية . فعندما تتعزّز الفكرة بشكل كافٍ لوجودها في عنصرها الخاص ، تغدو الاسطورة زينةً نافلةً لا تقدّمُ العلمَ . هوذا مصدر اهم الاختلافات عندما نقف فقط عند الاساطير ولا نلجأ الا لاستعمالها في تأويل الفلسفات وتفسيرها . لقد جرى تجاهل ارسطو لأمدٍ طويل ، بسبب الارتكاز على المقارنات التي ادخلناها هنا وهناك ، والتي لم يتمّ فهمها . فليس بالمستطاع ان تكون مقارنةٌ ما

ملائمة مع الفكر ؛ فهي تتضمن دائماً شيئاً آخر سوى الفكر ؛ وعلى الدوام يجري التوقف بسهولة أمام الذي لا يكون فكراً ، الامر الذي يؤدي الى افكار خاطئة بخصوص النقطة الأساسية . زدّ على ذلك انه من غير المناسب عدم عرض الفكر في صورة فكرية واستخدام بديل منها ، الصورة الحسية بالتحديد . وبوجه عام يتسم استعمال الاسطورة بعجز وقصور عن استعمال الشكل الفكري : يضاف الى ذلك انه لا ينبغي الاعتقاد بأن الشكل الاسطوري يجب ان يخفي الجوهر ، الفكر ؛ وبالعكس تكمنُ غايته في الافصاح عن الفكر وعرضه وكشفه ؛ ولكن هذا التعبير ليس مناسباً . فمن الممكن ان يستخدم رمزٌ لتغليف فكرة ، كما هو الحال في الماسونية مثلاً ، ويكون ثمة رأي بأنه يخفي وراءه الحكمة الاعمق . ولكن ذلك الذي يعرف الفكر يكشفه ، لان طبيعة الفكر ان تتجلى وتتكشّف ، وبعبارة أخرى الفكر هو ما لا نملكه او ما يُراد اعطاؤه مظهر الحيازة والامتلاك ، ان ما يتخفّى ، ما يتوارى تحت رموز ، هو اللامستمر ، اللاموجود ؛ وعليه لا يكون سرُّ الماسونية بأسره سوى الرأي الذي نملكه عن اختفاء شيء معين فيه .- وبوجه عام ليس الاسطورة وسيلة مناسبة للتعبير عن الفكر . قال ارسطو : « لا يجدرُ بنا الكلام عن اولئك الذين يستعملون الاسطورة » . فما هو فكري يجب التعبيرُ عنه بصورة فكرية .

II

هناك آخرون يتمثلون الرموز من خلال الخطوط ، الاعداد والأشكال الهندسية ، مثال ذلك ؛ حيّة تعضّ ذيلها ، او حلقة ترمزُ الى الأبدية . ان في ذلك رمزاً مضنوناً ، لكن الروح لا يحتاج اليه أبداً ، فهو يملك اللغة ؛ وعندما يستطيع الافصاح عن ذاته بعنصر التفكير ، يغدو الرمز طريقة غير صحيحة وفاسدة . سنعود الى ذلك بصدد فيثاغورس . كذلك نلاحظ ان الصينيّين يعبّرون عن افكارهم بخطوط واعداد .

I

كما يُضاف الى ذلك وسيلة تعبيرية مماثلة : ففي الواقع جرت محاولات التعبير عن افكار عامة باعداد وأشكال هندسية ؛ فهي أيضاً صور ، لكنها أقل تعييناً من الأساطير . ثمة شعوب توقفت بشكل أساسي عند هذا الاسلوب ؛ لكن هذه الاشكال لا تؤدي الى ما هو أبعد ؛ فمن الممكن ، حقاً ، الاعراب على هذا النحو عن التعيينات الأشد تجريداً من الافكار الاكثر عموماً ، ولكن(1) عندما نصلُ الى العيني . يبدو هذا العنصر غير ، كافٍ . لا ريب انه يمكن التسليم بالأعداد لدى

(1) 3, I ، إضافة : « ثم يكون الالتباس : الاعداد كما سنلاحظ بالنسبة الى الفيثاغوريين هي وسائل غير مناسبة لاكتناه الفكر » (X111, 106) .

فيثاغورس ، فكل من هذه الصور واضح بذاته : انMovàs هو الوحدة ، والـSràs هو الثنائية ، وان الفرق والـ Tptàs هُو وحدة الوحدة والثنائية .'ولكن هذا عندما تتمثلها 1 + 2 = 3 انما تكون اتحاداً وهمياً لواحد واثنين ؛ لان هذا مجرد جمع للعدد واحد ، وهذا هو أسوأ شكل لوحدة يمكن الأخذ به . وينظر الى العدد3 بعمق اكثر في الدين كأنه ثالوث وفي الفلسفة كأنه ماهية ، وبوجه عام ، ان الشكل العددي ، المأخوذ كتعبير ، يعتبر فقيراً جداً وغير كافٍ لعرض الوحدة الحقيقية العينيّة . فمن الثابت ان الروح ثالوث ، ولكن لا يقبلُ الجمع او الحساب ، فالحسابُ يُعتبر أسلوباً رديئاً .

كذلك هناك اهتمام كبير بالفلسفة الصينية عند فوهيFo-Hi (1) التي يقال إنها قائمة على بعض الخطوط المأخوذة عن قوقعة السلاحف . فيرى الصينيون ان حروف كتابتهم وكذلك فلسفتهم تقوم على أساس هذه الخطوط . وعلى الفور نرى ان فلسفتهم لم تذهب الى ابعد عن ذلك ، فلا نجد فيها سوى تعبير عن الأفكار والتعارضات الأشد تجريداً . فالصورتان الاساسيتان هما خط افقي وشحطة طويلة ومكسورة ؛ وتحمل الصورة الأولى اسم يانغYang والثانيةYin يين : واننا نجد التعيينات ذاتها لدى فيثاغورس ؛ الوحدة ، الثنائية . ويكرّم الصينيون هذه الصور كثيراً بوصفها مبادىء او عناصر كل شيء ؛ انها حقاً التعييناتُ الاولى بعد التعيينات الاشد سطحيةً . ويجري جمعها أيضاً لتشكيل9 ثم 64 صورة أخيراً . الأربع الأولى تسمى يانغ الأكبر، يانغ الأصعر، يين الأصغر، يين الأكبر ، وهي تعبّر عن المادة ، التامة والناقصة ؛ وبدورها تنقسم كل من هذه المواد الى مادتين ؛ وهكذا فان يانغ الأكبر معناه القوة والشباب ، ويانغ الأصغر معناه ضعف المادة التامة ، وكذلك يين الأكبر معناه قوة المادة الناقصة ويين الأصغر ضعفها . وان الصور الثماني المؤلفة من خطوط مرتبطة بثلاثة تسمىKuà كـوا . واليكـم دلالتها : كوا الأول الذي يحتوي على يانغ الأكبـر وعلى يانـغ ثالث ، هو السماء Kien ، والثاني هو الماء الطاهر Tui ، والثالث هو النار المحض Li ، والرابع الرعد Tshin ، والخامس الريح Siun ، والسادس الماء Kan ، والسابع الجبالKen ، والثامن الأرضKuen ، ويمكنُ القول ان كل شيء خرج من الوحدة والثنائية . ويطلقون على الخط الأول اسم طاوTao اصل كل شيء او العدم . ولكننا نرى جيداً في الكوا الرابع اننا نتجه نحو الواقعية التجريبيّة او بالحريّ اننا ننطلق منها .

كما نصادفُ في الكتب الصينيّة القديمة فصلاً عن الحكمة ؛ جاء فيه ان كل الطبيعة قد تشكلت من عناصر خمسة وهي : النار ، الخشب ، المعدن ، الماء والتراب ؛ونلاحظ أن كل شيء مختلط هنا

---

(1) 3, I ، إضافة : « كذلك نجد عندهم الافكار الممثولة بأعداد ؛ لكن الصينيين اعربوا هم ايضاً عن تفسير رموزهم ـ ان التعيين ظاهر ، متخارج . ولقد جرى عرض المجردات البسيطة العامة عرضاً غامضاً على فكر كل الشعوب التي بلغت مبلغاً معيناً من الثقافة »(X111, 106) .

وملتبس ؛ وبوجه عام هذه ليست طريقة للتعبير عن الأفكار .

ثم نلاحظ ان هذه الفلسفة الصينية لم تكن تقدّم سوى أخلاقية فقيرة جداً . وواضعها هو كونفوشيوس Confucius الذي كان وزيراً لدى الامبراطور لزمن معينّ ثم استبعد ، عندئذ عاش في عزلة مع تلاميذه . ويوجد في كتبه كثير من الحس السليم وبوجه خاص اخلاقية شعبية ؛ ولكننا نجدها في كل مكان وحتى على نحو افضل ؛ وان بعضاً من خطاباته ليست بدون روح ، لكنها لا تقدم شيئاً مرموقاً ؛ فلا نجد فيها تنظيراً فلسفياً ؛ زدْ على ذلك ان كونفوشيوس كان بالحريّ رجل دولة عملياً .

كان منطلقنا ان بعض الشعوب كانت قد استعملت الأعداد والصور الهندسية للتعبير عن الجوهر . ولا يمكن للفكر ان يتقدم كثيراً عندما نفصح عنه بهذه الصور ، ذلك لان الجوهر الذي يمكنها التدليل عليه يكون في الدرجة الدنيا . ان فكرة اللامتناهي ، الخلود مثلاً ، لا تحتاج الى رموز لتكون متجلية في عبارة ومفهومة . والدائرة لا تعبر عنها الا بشكل فقير جداً ؛ اذ كل خط آخر يعدد على نفسه يصلح هو أيضاً لذلك ، ان فكرة الخلود يمكن التعبير عنها باللغة .

II

وان الأسطوري كاسطوري والاشكال الأسطورية في الفلسفة يمكن اذن استبعادها من بحثنا .

[ج) الأفكارُ في الشعر والدين]

ومما يستحق ان يلحظ في المُقام الثالث هو ان الدين كالشعر يحتوي على أفكار ؛ والدين لا يظهر فقط على طريقة الفن ، كما هو حال الديانة الاغريقية بشكل خاص ، بل يتضمن أيضاً افكاراً وآراء عامة : ويحدث الشيء نفسه في الشعر (نعني الفن الذي تكون اللغة أداته ، من حيث التعبير عن الأفكار ؛ فنجد لدى بعض الشعراء أيضاً أفكاراً عامة عميقة ؛ وان افكاراً من هذا النوع مثلاً حول القدر عند هوميروس وفي التراجيديّات اليونانيّة ، حول الحياة والموت ، حول الوجود والزوال ، الولادة والوفاة ، لهي افكار مجرّدة حقاً وهامة ، غالباً ما نجد تمثيلات صورية لها في الاشعار الهندوكية مثلاً . ولكن حتى هذا النوع لا يتوجب علينا اعتباره وتناوله في تاريخ الفلسفة . فمن الممكن الكلام عن فلسفة عند اشيل Eschyle ، اربيدوس ، شيلر ، غوته الخ . ولكن هذه الأفكار هي بالحري افكار عارضة من جهة ولا ينبغي لها الدخول في نطاق بحثنا هذا ، فهي تصوّرات عامة للحق ، للمصير البشري ، للأخلاق الخ ؛ ومن جهة ثانية لم تصل هذه الأفكار الى

شكلها الصحيح ؛ والحال فإن الشكل المنشود هو الشكل الفكري ؛ وان ما نجده معبّراً عنه فيها يجب ان يكون الشيء الأخير ، الاساس المطلق ؛ وهذا ليس هو الحال بالنسبة الى الأفكار المزعومة التي تفتقر الى التباينات والعلاقات المتبادلة . وأما عند المنادكة فإن كل ما يتصل بالفكر هو في حالة التباس قصوى .

I

ان ما ينبغي علينا اعتباره هنا باختصار هي ثانياً الأفكار التي تظهر في الدين ذاته كأفكار بدون غطاء رمزي. ففي الدين المندوكي بوجهٍ خاص نصادفُ تعابير صريحة عن افكار عامة جداً . ولقد قيل في هذا الصدد ان هذه الشعوب كانت تملك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . وبالقول نجدُ في الكتب المندوكية افكاراً عامة مفيدة ؛ وهذه الأفكار تنحصر في نطاق المجرّدات كالوجود والولادة والزوال وتمثل حركة دائرية . ان صورة الفينيق Phénix مشهورة عالمياً(1) ، هي صورة ما يحيا ، فالموت داخلٌ ضمن الحياة ، والحياة تصبح موتاً ، والموتُ حياةً ، والوجود يتضمن مسبقاً النفي ، والنفي يتضمن الإثبات ، الايجاب ، كلاهما ينقلب الى الآخر والحياةُ عموماً لا تكمنُ الآ في هذا النوع من الفعالية وهذا الجدل Dialectique ـ هاكم دورُ التمثلاّت الذي يتحرك فيه الفكر المندوكي ؛ وما هذه الا أفكاراً عامة ، لكنها مجرّدة كثيراً ؛ والحقيقة انها لا تظهر الا عرضياً ، وهي لذلك ليست من الفلسفة بشيء ؛ لان الفلسفة لا تكون الا هناك حيثما يغدو الفكرُ من حيث هو فكر اساساً وجذراً لكل الباقي ؛ وهذا لا يسري على هذه التمثلاّت .

ليست غاية الفلسفة فقط تكوين افكار من شيء ما اي ليست موضوعاً كائناً في الاساس كمادة جوهرية ، مفترضة ، بل غايتها هي الفكر الحر ، الشامل بحيث يكون المضمون فكراً اولاً ، ومن ثم يكون الفكر هو الأمر الأول الذي به يتعيّنُ كل شيء(2) . ان الفلسفة هي الفكر الذي يفتكر من تلقاء ذاته ، الكلي الذي يتعينٌ تلقائياً . ولا ريب في اننا نجد لدى كافة الشعوب افكاراً عامة حول الجوهري ، ونجد لدى الاغريق مثلاً فكرة الضرورة المطلقة ؛ انها علاقة مطلقة ، كلية وتعيين للفكر ؛ ولكن هناك مواضيع الى جانب هذا الفكر ، يفترضها في الحدس ولا يفصح عنها اذن الا بنسبة وصلة . ويرى الاغريق ان الضرورة لا تعتبر الوجود الحقيقي ، الشامل كل شيء . فمن الممكن ان تكون هذه الأفكار العامة ذات وزن ، ولكن يتوجب عليها أيضاً ان تتضمن دلالة الوجود ، الكائن المطلق ذاته ، وإلا فلا تكون من الفلسفة ـ . اذن سنترك جانباً افكار الفرس والصينيين وكذلك افكار المنادكة ، نعني افكار الشرق برمّته .

---

(1) 3, I إضافة : وصلتنا من الشرق عموماً(XIII, 107) .

(2) 3, I إضافة : يجب التفكير بما هو مطلق في الفلسفة(XIII, 107) .

I

ان الافكار التي تستمد اصلها من الدين والكنيسة المسيحية لا تهمّنا هي ايضاً . صحيح ان آباء الكنيسة كانوا فلاسفة كباراً ويدينُ لهم نمو المسيحية كثيراً ؛ لكن فلسفتهم تنحصر داخل معتقد محدد سلفاً ، معطىً ، يشكل قاعدتها . كذلك لا نلاحظ عند المدرسيّين فكراً حراً يستمد اصوله من ذاته ، ويبني ذاته بذاته ؛ وانما نراه بخلاف ذلك قائماً على افتراضات من كل نوع .

II

كذلك نجد في الدين المسيحي ، لدى الآباء والمدرسيين ، افكاراً فلسفية ؛ انها افكار عميقة وتنظيرية وهي لا تتناول الشروط الخاصة فحسبُ ، بل تتناول ايضاً طبيعة الله ذاته ؛ وان معرفة هذه الافكار ذات فائدة كبرى بالنسبة الى تاريخ العقائد ؛ لكنها لا تدخل في تاريخ الفلسفة . الا انه ينبغي النظر في شأن الفلسفة المدرسية والتوقف عندها اكثر من فلسفة الآباء . فالأفكار الفلسفية التنظيرية لهؤلاء اما انها تنتسب الى فلسفاتٍ أخرى ، موجودة لذاتها ، يجب ان تدرس في مكانها ، في شكلها الأول ، كالأفكار الأفلاطونية مثلاً في المرتبة التي وضعها فيها افلاطون ؛ ومن جهة ثانية ان هذه الأفكار التنظيرية مستخلصة من المضمون التنظيري للدين بالذات ، المضمون الذي هو مرتكزه بالذات ، والذي ينتسب الى المعتقد ، والايمان بالكنيسة(1) . ان هذا المضمون صحيح بالنسبة الى ذاته ، لكنه لا يستند الى ذاته ، الى الفكر كفكر ؛ وسنرى لاحقاً ان جوهر الدين لا يمكنُه ان يدرك بالفكر ، وانه عندما يسمّى عقلاً انما يعتبر الدين عقله ، فيجعل المضمون النظري للدين سطحياً وثلاثياً بينما يعلن انه سيّده وربُّه . ان مضمون الدين المسيحي لا يمكن ادراكه الا بالتنظير . والحال اذا فكرّ آباء الكنيسة من داخل العقيدة المسيحية بالذات ، من داخل الايمان المسيحي ، فان افكارهم ذاتها هي من اصل تنظيري سابق . ومع ذلك فان المضمون لا يستند الى ذاته ، وهو غير مبرَّر بالفكر نفسه ، لكن التبرير الأخير لهذا المضمون هو المعتقد السالف الذي اقامته الكنيسة وافترضته . والفلسفة المدرسية اكثر استناداً الى ذاتها ، ولكنها لا تتعارض بعد مع عقيدةِ الكنيسة ، بل تتوافق معها . وبشكل نسبي كان يُفترض بالفكر ان يبرهن بنفسه ان الكنيسة كانت قد اقامت الحقيقة

---

(1) 3, I إضافة : في الحقيقة ، انها ليست من الفلسفة ، الفلسفة كفكر كافٍ لذاته ؛ لكنها تعمل لحساب تمثل يعتبر صلباً من قبل ـ سواءً لدحض افكار ومقترحات أخرى ، او للمدافعة ضدها وبواسطة الفلسفة عن معتقدها الديني الخاص ـ ؛ وهكذا لا يتعرّفُ الفكر الى نفسه ولا يقدم نفسه كشيء نهائي ، كأنه الحدّ المُطلق الذي يصل اليه المضمون ، كأنه الفكر المتعينّ من الداخل(X III, 108) .

بوسيلة خاصة بها .

II

اليكم اذن ما اردت قوله قبل الانتقال الى عرض تاريخ الفلسفة . فقد شدّدت بوجه خاص على نقطتين في العلاقات الأخيرة بالفلسفة . كانت النقطة الأولى تتناول العنصر الشكلي ، الفكر الشخصي عموماً في العلوم الطبيعية وفي الفلسفة الشعبية ؛ وكان الشكل مشتركاً بينهما وبين الفلسفة : لكن تطور المضمون ، تطور المادة لا يستمد اصله من الفكر . ولكن من مكان آخر في الطبيعة ، الشعور ؛ وغالباً ما يؤخذ الحس المشترك كمعيار ايضاً (كما في الفلسفة الايكوسيّة مثلاً) . والنقطة الثانية متصلة بالجوهر الذي يملكه الدين بوجه خاص شراكةً مع الفلسفة . ويفتقر هذا الجوهري الى الشكل الفكري ؛ اذن لا يبقى امام الفلسفة سوى الجوهري في شكله الفكري .

I

فمن جهة ، كانت غايةُ هذا العرض فصلَ الفلسفة عما هو مقرَّبٌ منها ، حقاً ، لكنّه لا ينتسبُ الى الفلسفة ولا إلى تاريخها ، ومن ثم الإشارة والتنبيه في هذه المواد المتقاربة الى اللحظات والفترات التي تتعلق بمفهوم الفلسفة ، حتى يتخلّص هذا المفهوم منها ؛ زدْ على ذلك ان اللحظات هذه موجودة في هذه المواد بشكل لا واعٍ ، جنينيٍّ وبدون تناسق ؛ وهذه اللحظات هي التي سنتناولها الآن . لقد كان أحد تلك المجالات المتقاربة مجال العلوم الخاصة التي يمكنها الانتساب إلى الفلسفة لأن فيها تتم الرؤية والتفكير ذاتياً وتلقائياً ، فننكبُّ عليها ونحن نلاحظ ونحكم ونفتكر ، ونحيط بها بأنفسنا ، ونعتبر هذا التطبيق وهذا الفهم وهذا الاقتناع المترتّب على الاسباب بمثابة الدرجة الأخيرة . وفي المجال الثاني كان الدين ، المضمون ، يشكّل القرابة ؛ لأن الدين يشارك الفلسفة بالمواضيع الكلية التي تهمّ الروح ، لا سيما موضوع الله . فمن جهة تتعلّق القرابة اذن بالشكل ، ومن جهة ثانية بالجوهر . ولقد استبعدنا هذين المجالين لأنهما لا يشتركان مع الفلسفة الا بالشكل أو الجوهر ـ فهما وحيدا الجانب . فالفكر المستقل في المجال الأول لا ينتمي إلى الفلسفة لأن مضمونه ليس عاماً البتة ، ولأنه ليس الا فكراً شكلياً وذا شكل ذاتي ؛ وأما المجال الآخر الذي تعتبر قرابته مع الفلسفة من النوع الموضوعي فلا يمكن اعتباره من الفلسفة لأن لحظة الفكر الشخصي ليست أساسية فيه. ان مضمون الدين ، حقيقته ، موضع اعتبار وتمثل واعتقاد . والاقتناع لا يتوقّفُ في هذه الحالة على الفكر الحر ، المنتشر بذاته . فالمجال الثاني يفتقر إلى اللحظة الأولى .

إننا نرى بذلك ما يشكل عموماً ماهيّة الفلسفة ؛ فهي تستلزم بالتالي اللحظتين معاً ، وحدتهما ،

تداخلهما المتبادل . واننا لنرى في التاريخ من جهة الايمانَ بمضمون الدين الذي يكون شكله اسطورياً مصوراً تارةً ويكونا تاريخياً تارةً أخرى ، ومن جهة ثانية نرى حركة العقل ، نشاطه لمعرفة طبيعة الروح ، نعني الفكر ، لكنه فكرٌ غارقٌ في المادة المتناهية . ان ما ينقسم إلى جزئين في الوعي العادي انما توّحدُه الفلسفة ، وبذلك توحّد أحدَ الحياة واليومَ المستهل ، المتفتح - الأحد يومَ يكرّسُ الانسانُ مشاعره للأبدي ، فيتصّل بالألوهة ويجعلها تستوعبُه هو وفرديتّه وفعاليته ، متخلّياً عن ذاته بكل تواضع - والنهار الطالع حيث يكفي الانسان ذاته - يكون سيّد نفسه ، ويفرضُ فوائدَهُ ويقول بمقتضى الغاية التي ينشدُها . لكن هذين الاتجاهين ، احدهما يتجه نحو الأبدي والآخر نحو الأرض ، بواسطة شكل الفكر الحرّ ، انما يخلقان مضمونهما بذاتهما ، وهذه هي غاية الفلسفة .

3(فصلُ الفلسفة الشعبية عن الفلسفة)

كذلك لا بد من ذكر عاملٍ ثالث يبدو موحّداً في ذاته العاملين الآخرين ، وبه تتصل الفلسفة بالعروة الوثقى ، هو عامل الفلسفة الشعبية . انها تتناول اولاً مواضيع من النسق الكلي ، الله والعالم ، وتدأبُ على اكتشاف القوانين العامة في ما هو خاص ، وبالتالي تُلِمُّ باحدى اللحظات ، بالكلي . لكنها في المقام الثاني تملك اللحظة الأخرى ، الفكر ايضاً ، الذي يتنشّط لمعرفة هذه المواضيع . وان ما يجب انّ يتتصر هنا بوصفه الحقيقة انما ينبعُ من الادراك . فهي اذن تجمع اللحظتين المشار اليهما سابقاً . ولكن ينبغي علينا ايضاً استبعاد هذا النوع من الفلسفة . وبالاجمال يمكن الاستشهاد هنا بأعمال شيشرون . انها نوع من الفلسفة التي لها مكانتها ، التي يمكنها ان تنتج جمالاً وروعةً ؛ هي فلسفة إنسان مثقّف اكتسب خبرةً واسعة في الحياة وفي مشاعره وتأمّل فيها،ولاحظ ما يحدث في العالم ، وعرف ما له قيمة ، وما ينظر اليه كأنه الحقيقة والذي يقدم للانسان رضىً حقيقياً - انسان بروحية مستنيرة قال رأيه في الامور الانسانية والشؤون الروحية البالغة الأهمية(1) . ومن جهة ثانية يمكننا ان نضع ايضاً في هذه المجموعة الصوفيين والرائين الذين افصحوا عن رؤياهم ، عن حبهم الخالص وخشوعهم العميق ؛ لقد قاموا بتجارب في اقاليم الاحساس العليا ؛ ويمكنهم ان يحيطونا علماً بما رفعهم الى مصاف هذا الخشوع ويمكن لوصفهم او تصويرهم ان تكون له مضامين من اعمق واهم ما يمكن ، كما هو مثلاً حال كتابات باسكالPascal الذي اعطى الدليل في افكارهPevsées عن آراء بالغة العمق . ولكن هذه الأعمال الذي تبدو جامعةً اللحظتين معاً انما تفتقر الى شيء ايضاً . فلو نظرنا الى ما تنشده كتابات شيشرون في الواقع نرى انه ما رسخته الطبيعة ورسمته في الانسان(2) وانه يرتكز على غرائز واهواء الخ .

---

(1) 3, I ، إضافة : على هذا سيكون ذا قيمة كبيرة .

(2) 3, I ، إضافة : يبدو شيشرون كريماً جداً في هذا الصدد(XIII, 110) .

كذلك يتحدّث المحدثون عن الغريزة ، الغريزة الاخلاقية ، الشعور بالحق ، بالواجب الخ . ويقال إن الدين يقوم على الشعور ، اي على ما هو ذاتي وليس على ما هو وضعي ؛ وان وعي الانسان المباشر لله هو الأمر الأخير ، السبب النهائي . ويرى شيشرون ان حق الناس يقدم على الوفاق ، التوافق الضمني بين الشعوب Consensus gemtuum ولا ريب ان هذه الدعوة الى الاجماع الكلي غالباً ما يتم استبعادها في الفلسفة الجديدة من هذا النوع لإنه ينبغي على كل فرد ان يعتمد على نفسه ، ان يرتكز على ذاته . وهكذا يردُّ كل شيء الى الشعور ، الى ما يشعر به كل فرد على الفور . يضاف الى ذلك ان ما يتجلّى ويظهر انما هي الأسبابُ ، الدلائلُ التي تستند محدداً في نهاية الأمر إلى شيء فوري ، مباشر . اذن لا مناص في الفلسفة الشعبية من فكرٍ شخصي ، من اقتناع ومضمونٍ مستخلصين من ذاته . ولكن لا بد لنا ايضاً من استبعاده من الفلسفة كما سبق القول ؛ لإن المنهل الذي تنهلُ منه هو المنهل ذاته الذي نهلت المجالات الأولى المتقاربة ؛ ففي المجال الأول كانت الطبيعة والتجربة هي المنهل ، وفي المجال الثاني كان الروح ، ولكن المضمونَ كان معطىً ؛ وكانت السلطة هي المورد الذي كان يتراءى للوعي . وكذلك في هذا المجال المتقارب الثالث كانت السلطة هي المورد ، وهي في الحقيقة السلطة الطبيعية ، الداخلية ؛ إنها القلب ، عواطفنا ، غرائزنا ، استعدادتنا ، نعني وجودنا الطبيعي ، ذاتنا ، أنانا في شكلها المباشر ، القوة الداخلية التي تقودُنا الى الله . وهكذا ، هنا ايضاً ، يرتدي المضمون ، الله ، الحق ، الواجب ، الخ . وجهاً ما يزال طبيعياً . وبالتالي كل شيء موجود في شعوري ، ولكنه ضمنيّ فقط ؛ كذلك في الاسطورية يوجد المضمون كله ، ولكنه في الحالتين موجودٌ في صورة ليست هي الصورة الحقيقية . واذا كان المضمون لا يرتكز الا على الشعور فإنه يرتدي عند هذا الانسان هذا الشكل وعند ذلك شكلاً الآخر ، وبالتالي فإن الذي يقرّر هو الارتجالُ الذاتي . وهكذا لا يمكنُ التسليم بالمضمون في الفلسفة ، فهو يفتقر الى شكل الفكر . ان قوانين الدولة ومعتقدات الدين هي هذا المضمون ، وذلك كما هو محدَّد وكما يصل الى الوعي بطريقة احسن تعييناً لإن هذا التعيين يزيل الاعتباط او الارتجال الذاتي . اذن هذه الطريقة في التفكير ملغاة في الواقع من اصلها .

ج ـ تقسيم عام لتاريخ الفلسفة

قلنا إن الفلسفة كانت الفكر ، العام ، الذي يكون العام موضوعاً له أيضاً ؛ وبالتالي ليس مضمونُ الفكر الفلسفي ذاتياً فقط ، بل يتضمن الوجود برمّته أيضاً . والحقيقة انه بامكاننا أولاً التفكير بأنّ العام غيرُ متناو ، ولا بد له من ان يكون متعيّناً بدقة او بالحريّ انه يتعينُّ بذاته ؛ وسيبيّنُ تاريخُ الفلسفة كيف تتجلى التعيينات شيئاً فشيئاً في العام المجرَّد ، وكيف تتعينُّ هذه العموميّة بذاتها اكثر فأكثر واعمق فأعمق . ان هذا التعيين سيكون اولاً موقعاً فقط ، كما هو الحال عند الذين بالنسبة الى جوهر العالم ، المطلق ، القديم الذي جرى تعيينُه كواحد . ويأتي ثانياً العام المنظور اليه ليس فقط كشيء متعينّ ، بل كشيء يتعينّ ذاتياً (ليس فقط كشيء متعينّ ، كواحد) . وهذه الماهيّة العينيّة ، هذا التعيين الملموس للعام ، هي التعيين الأرفع والأصح للعام او على الأقل بدايته . اذن جوهرُ الفلسفة وشكلها هما العام . ويمكننا الاكتفاء مؤقتاً بهذه الماهية .

ان ما يهمّنا ثانياً هو السؤال التالي : اين تبدأ الفلسفةُ وتاريخها ؟ هذا ما سنحاول تحديده الآن بعدما استبعدنا ما جرى تقريبه من ماهية الفلسفة وما جعل محدِّداً لها .

I . بدايةُ تاريخ الفلسفة

II

اليكم السؤال من الآن فصاعداً ؛ اين يجب ان يبدأ تاريخُ الفلسفة ؟ ان الجواب جرى تضمينه مباشرة في ما تقدّم . ان هذا التاريخ يبدأ هناك حيث يبلغ الفكر في حريّته مرتبة الوجود ، عندما يتحرَّرُ من الطبيعة التي كان منغمساً فيها فيخرج من وحدته معها ؛ عندئذٍ يتكوَّنُ الفكرُ لذاته ؛ ويعودُ الى ذاته فيمكثُ بالقربِ من ذاته(bei sich) .

I

هاكم وفقاً لما قيل الجواب العام ؛ تبدأ الفلسفةُ هناك حيث يكون الفكرُ معتبراً لذاته ، كالعلم ،

الموجود المشتمل على كل شيء ، او حيث يكون الموجودُ(das seinde) منظوراً اليه في شكلٍ عام ، حيث فكرُ الفكر ، العلم المفتكر بذاته كالوجود الحقيقي يتجلىً ، اوحيثما يكون العالم ممثولاً في شكل الكليّة ، الشموليّة .

3، I

ـ ان البداية الفعلية للفلسفة يجب ان تستتب هناك حيث لا يعودُ المطلق موجوداً كتمثُل ،وانما حيث يكون الفكرُ الحر ـ الذي يفكرّ فيه المطلقُ فقط ـ مدركاً لفكرته ؛ نعني الوجود(حتى امكان وجود الفكر)الذي يعترف الفكرُ بهِ كجوهر للأشياء ، كالشمولية المطلقة والجوهر الملازم للكل ؛ ـ وهو يدركُ كفكرٍ ، حتى لو كان ذلك وجوداً خارجياً . هكذا لا يعتبر الوجوداللطيف ، غير الملموس الذي تصوّره اليهود إلهاً ـ كل دين هو تفكير ـ لا يعتبرُ موضوعاً للفلسفة ؛ وعكس ذلك القضايا مثلاً : ان جوهر او مبدأ الاشياء هو الماء ، او انه النار ، او الفكر .

1827. X 1. 13

III

إن السؤ ال الأول الذي يطرح نفسه هو : أين يجب علينا البدء بتاريخ الفلسفة ؟ إنه يبدأ هناك حيث يتجلىُّ الفكرُ في نقائه ، حيث يكونُ عامّاً ، حيث تكون هذه النقاوة ، هذه الشمولية هي الاساس ، الحق ، المطلق ، جوهر كل شيء ؛ وان المنطق هو العلم الذي يكون موضوعه الفكر المحض ، العلم . ولا ريب اننا اعتدنا عموماً على ان لا نعتبر في المنطق سوى الفكر الذاتي ، الفكر في صورة التفكّر الواعي ؛ فنتخيل ان الفكر ليس له قيمة الا فيا يتعلّقُ بالموضوع . ولا ريب ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر أيضاً ، ولكن ليس الفكر من حيث هو شيء ذاتي من حيث هو نشاط داخلي فحسب ، بل موضوعه الفكر في حالته الموضوعية ، العامة ؛ وهكذا فان الفكر والشمولية هما كلٌ لا يتجزأ . فلذا رغبنا في ان نعرف كيف يتكوّن شيء ما ، وكيف هو حقاً ، فإننا نفتكرُ فيه ، ونتنج افكاراً في موضوعه ، ونعترف بجوهره ، بشيء علم فيه . ان انتاج الفكر معناه الاعتراف بالجوهر . انه توسّط فكري علم ـ غايته الجوهر . حتى ان الأفكار في الفلسفة تعتبر بمثابة الجوهر ؛ وتستبعدُ الحقيقةُ في شكلها الاسطوري ، شكل التمثل الحسي للجوهر . كذلك فان الدين لا يحيط بالحقيقة في شكل فكري محض ، بل يحيط بها أساساً في الشكل التمثلي . اذن تبدأُ الفلسفة هناك حيث يصل الجوهر الى الوعي في صورة فكرٍ محض ؛ هذا هو الحال في العالم الاغريقي .

II

من الوجهة التاريخية يتعلّق ظهورُ الروح هذا بازدهار الحرية السياسية ؛

والحرية السياسية ، الحرية في الدولة تبدأ هناك حيث يشعرُ الفرد بأنه فرد ، ويشعر الذات بأنه ذات وسط العامة ، او هناك حيث يظهر وعي الشخص ، وعي الانسان بأن له في ذاته قيمة لا متناهية ـ عندما اطرح نفسي على نفسي ، ويكون لي قيمتي بذاتي فقط . وان التفكير الحر في الموضوع ، الموضوع المطلق ، العام ، الجوهري ، يكمن هنا أيضاً . ان الافتكار هو التعميم ؛ والتفكّر معناهُ اذن التعينُّ الذاتي بنحوٍ عام ، معرفة الذات كشيء عام ـ علمي بأنّي شيء كليٌ ، لامتناهٍ ـ او أيضاً الافتكار بالذات ككائن حر قوامُهُ بذاته . ان لحظة الحرية السياسية ، العملية كائنة هنا . كما أنَّ الفكر الفلسفي يتّصلُ بالحرية السياسية من حيث انها تظهر أيضاً كفكرٍ للموضوع الكلي ؛ ان الفكر يتعينّ كفكر عام ، يعني :

أ) انه يجعل من العام موضوعه او انه يعمّم ما يكون موضوعاً ، وهـو يعـيّنُ الطابع الخاص لاشياء الطبيعة كما تكون ماثلة في الوعـي الحسّي ، تعييناً عامـاً ، بوصفه فكراً ، فكراً موضوعياً . انه ما يكون موضوعياً ولكن كفكر .

ب) اليكم التعيين الثاني ، اعني انني اعترفُ بهذا العنصر العام ، اعنـي ان الفكر يعرف ، ان هذا يحـدث . ان هذه الصلـة الـوطيدة التـي تعـرف وتعلـم ، عموماً ، لا تظهر إلاّ بقدر ما يظلّ هذا الشيء الموضوعي موضـوعياً بالنسبـة لي ، وبقدر ما اتمسك به وابقيه كذلك بالنسبة لي . انني افـكر بهـذا الشيء ، وهـو في هذا النطاق شيئي ؛ وهو وأن يكن فكري فهو مع ذلك الكلي المطلق بالنسبة لي ؛ وبقدر ما يكون هذا الشيء حاضراً موضوعياً ، أكون أنا شخصياً مفكراً بنفسي فيه ، أكون أنا نفسي داخلاً في هذا اللامتناهي وأكون وعياً له في الوقت نفسه . هكذا أحيط بالوجهة الموضوعية ، كما أحيط في الآن ذاته بوجهة المعرفة وأتمسك بهذه الوجهة . ان في ذلك يكمن الرابط العام الذي يوحّد الحرية السياسية مع ظهور حرية الفكر .

ان هذا التعيين العام هو هذا التعيين المجرَّد لبداية الفلسفة ، لكن هذا التعيين الأخير هو في الوقت نفسه تعيين تاريخي ، هو الشكل الملموس لشعبٍ ما يكون لمبدئه هذا التعيين ، وبالتالي يشكل مبلؤه ويكوّنُ وعيَ الحرية . ان شعباً كهذا يؤسس وجوده ـ هنا على المبدأ هذا . ولا قوامَ لدستور

شعب ما ، ولا لتشريعه وحياته بأكملها إلاّ بالطريقة التي يتصوّر الروح بها ذاته ، الاّ في المقولات التي يتعرّف بواسطتها الى نفسه . والحال ، عندما نقول : ان ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية ، انما يترتّب على ذلك ان الفلسفة تتطلب شعباً يقوم وجودُه على هذا المبدأ ؛ وبهذا الهدف نسأل عمّا يكون الفكر بالنسبة الى هذا الوجود ذاته ، بالنسبة الى ذاته ، نعني ان الروح ينفصل عن العنصر الطبيعي ، وانه لم يعد منغمساً في المادة ، في الحدس ، في المشيئة التي هي طبيعة . اذن الشكل الذي يسبقُ هذه الدرجة يكونُ ، بمقتضى ما سبق قوله ، هو وحدة الروح والطبيعة . وبما ان هذه الوحدة قديمة فإنها لم تكن الوحدة الحقيقية في البداية . وينخدع جميع اولئك الذين يعتبرون وحدة الروح والطبيعة كأفضل موقف للوعي . والحريّ القول ان هذه الدرجة هي الأدنى ، الأقل حقيقةً ، فهي ليست من نتاج الروح ذاته . وهذه حالة الشرق ومواقفه بوجه عام . ولكن الشكل الأول لوعي الذات الحر الروحي ، بعد بداية الفلسفة ، إنما نجده لدى الأغريق .

سنقدّم بعض الشروحات حول الشكل البدائي عموماً .

II

اذن في التاريخ تظهر الفلسفةُ هناك حيث تتوفّر الدساتيرُ الحرّة . فنلاحظ الشرق اولاً . ففي العالم الشرقي ليس من الوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ لانه للاشارة الوجيزة الى طابعها يرتفعُ الروح كثيراً في الشرق ، ولكن الشرط ، الوضع هو ان الذات ، الفاعل ، الفرد ليس شخصاً ، ولكنّه موجّه لكي يتلاشى في الموضوع . وان ما يسودُ هنا هو العلاقة المادية الجوهرية . والمادة ممثولة فيه اما كشيء فوق الحس ، كفكر ، واما على نحو اكثر ماديّة . إن شرط الفرد ، الخاص ، هو ان يكون سلبياً فقط بالنسبة الى الجوهري . وان ارفع نقطة يمكن ان يبلغها فرد من هذا النوع هي السلام الأبدي الذي يكمن فقط في كون الفرد ينعدم في المادة ، والوعي يتلاشى ويّمحي ، ومن ثمّ ينعدم الفردُ ، وكذلك يزول الفرق بين المادة والذات . والشرط الأعلى هو اذن حال اللاوعي . اذن طالما أنّ الأفراد لم يبلغوا هذا الخلاص ، السلام ، وما يزالون موجودين وجوداً دنيوياً فإنهم يكونون خارج هذه الوحدة بين الجوهري والفردي ؛ ويكونون في الشرط ، التعيين الذي هو شرط الحرمان من الروح ؛ انهم يفتقرون الى الجوهر ؛ ومن حيث الحرية السياسية فإنهم محرومون من الحقوق . اذ ليس للارادة هنا أي شيء جوهري ، وانما هي متعينة من جراء الاعتباط والعرض في الطبيعة (كالطبقات المغلقة مثلاً Castes) ؛ ـ هذه حالة

تفتقر داخلياً الى الوعي .

هذا هو الشرط الاساسي للطبع الشرقي . فالمادة الجوهرية هي وحدها ايجابية ؛ والفردي هو ما يكون بدون جوهر ، ما يكون عارضاً ؛ ليس هناك حرية سياسية ، حق ، اخلاق حرَّة ،وعيٌ محض ، فكر ؛ وحتى يظهر ذلك كلُّه ، لا بد من بروز الذات كوعيٍ في مواجهة المادة الجوهرية وبالتالي يتم الاعتراف بها على هذا النحو . ان العلم بذاته غير موجود في الطابع الشرقي . الذات غير موجودة فيه لذاتها وليس لها بذاتها أيّة قيمة في وعيه الذاتي . لا شك ان الذات الشرقية يمكن ان تكون عظيمةً ، كريمة ، سامية ؛ ولكن النقطة الرئيسة هي ان الفرد ليس له حقوقٌ البتّة وان ما يفعله بنفسه هو من تعيين الطبيعة او الاعتباط . فليس الكرم وسمو النفس واعظم الاستعدادات لدى الشرقي الا من صنيع الخاطر وبالنتيجة من صنيع المصادفة . هناك غياب للحق والأخلاق اللذين يتعيّنان موضوعياً ، وضعياً ، ويجب على كل فرد احترامهما ، واللذين لهما قيمة بالنسبة الى كل فرد ، وبهما يتم الاعتراف بكل شخص . وعندما يتحرك الشرقي يتمتّع بامتياز الاستقلال التام ، اذ ليس هناك شيء محدَّد ومتعينّ . وكلما كانت مادته الجوهرية حرَّة وغير متعيّنة ازداد استمتاعاً بالعشوائية والاستقلالية . كذلك قلّما تتميز هذه المادة الحرَّة وكذلك قلما تتميز حريّته بطابع الموضوعية الذي يكون صالحاً للجميع عموماً . ان ما يشكل عندنا الحق ، الاخلاقية الاجتماعية ، الدولة ، موجودة هناك في شكل جوهري ، طبيعي ، أبوي ، نعني بدون حرية ذاتية . كذلك غير موجودة الأخلاق او ما نسميه الوعي . ان هذا الشرط هو نظام طبيعي فاسد يتقبَّل الأسوأ والأشرف جنباً الى جنب . وهناك يحتل الارتجالُ المرتبة العليا .

I

قلنا إننا وجدنا وحدة الروح والطبيعة أولاً . فما معنى هذا بشكل أدق ؟ ان الروح هو وعي ذاتي ، وبهذه الصفة ، وعي للأغراض ، للغايات الخ . اذن هو وعي يتمثَّلُ يريدُ ويرغب . وطللا ان الوعي موجود عند هذه الدرجة ، فإن مجال تمثّله وكذلك مضمون إرادته يكون متناهياً ؛ إنه اذن شيءٌ متناهٍ . ان شرط الروح الغارق في الطبيعة يتضمَّنُ بذاته مباشرةً تناهي العقل والارادة . هوذا تعيين الشرق ؛ فلا بد من معرفته حتى لا تعتبر هذه الوحدة بمثابة الحالة الأكمل ؛ انها حالةُ التناهي الأعظم . وبالتالي ما هي الأهدافُ التي يمكن ان ينشدها وعيٌ من هذا النوع ؟ ما تزال هذه الأهداف

هنا بدون اي شيء عام في ذاته . فاذا طلبت الحق ، الأخلاقية الاجتماعية ، الخير ، إنما اتطلب شيئاً عاماً ؛ لان الحق ، الأخلاقية الاجتماعية الخ . هي امور عامة ، أهدافٌ لم تعد من الخواص الطبيعية . ولا مناص للادارة من الارتكاز على طابع العمومية هذا . فاذا كان لشعب ما قوانينُ مؤسسة على الحق ، فان العام يغدو موضوعاً في هذه الحالة ؛ وهذا يفترضُ ان الفكر قد توطّد . ان شعباً كهذا ينشدُ أموراً عامة ويفتكر بها . واذا تطلبت الارادةُ العام فعندئذٍ تبدأ بالتحرر لان الارادة العامة تتضمّن علاقة الفكر (نعني العام) بالعلم . وهكذا يكونُ الفكرُ ، الروح في ذاته ، حراً . فمن ينشد القانون ينشدُ حريّته . فالشعب الذي يريد ان يكون حراً ، يلحقُ رغباته وغاياته الخاصة ومصالحه بالارادة العامة ، نعني بالقانون . وبخلاف ذلك ، عندما لا يكون موضوع الارادة عاماً ، يترتب على ذلك وجهة الحرية تكون غير موجودة بعد ؛ فاذا كان ما نريده موضوعاً خاصاً ، تكون الارادة متناهية ؛ ويدخل تناهي الارادة هذا في طبع الشرقي . ان حرية الارادة لا تبدأ الا هناك حيث يغدو الفكر حراً لذاته ، حيث يتحقّقُ ما هو عام . والخلاصة ان الطبع الشرقي ، الروح المستغرق في الطبيعة ، المنظور اليه من زاوية الارادة ، هو طبع مُلحَقٌ بالتناهي .

إن الارادة ترغب في ان تكون متناهية ، فهي لم تدرك ذاتها بعدُ كارادةٍ عامة . عندئذٍ لا يوجد سوى طبقة مغلقة من الاسياد وطبقة أخرى من الخدم ، إنه مجال الاستبداد ؛ وحين يُعبَّرُ عن ذلك بحدود شعورية انما يعني ان الخوف هو المقولة السائدة . وطالما ان الروح المستغرق في العنصر الطبيعي لا يكون حراً لنفسه بعدُ ، لكنه ما يزال واحداً مع الخاص ، مع هذا المتناهي وما يزال مشوباً به ويكون واعياً انه يستطيع ادراك ذاته على هذا النحو ، فإن هذا المتناهي يكون قابلاً للتحطّم ويمكنه ان يطرح نفسه كنقيض . ان هذا الشعور بالنفي ، الشعور بأن شيئاً لا يمكن استتبابه في الانسان ـ وبالتالي لا يمكن استتباب الانسان نفسه ـ، هو بوجه عام الشعور بالخوف . وعلى العكس تكمنُ الحرية في عدم البقاء في المتناهي ، تكمن في الوجود لاجل الذات ، في وجود لا متناهٍ ذاتياً ؛ وهذا ما لا يمكنُ انتقاده ـ. ان ما يسود في الشرق هو اذن الخوفُ والاستبداد . ان الانسان يخاف ويهاب ، او انه يسود بفعل التخويف ؛ فهو اذن خادم او سيّد ؛ والاثنان يقفان عند الدرجة نفسها ، فليس الفرق بينهما إلاّ فرقاً شكلياً ولا يمكن الا في تفاوتات القوة والطاقة والارادة . ان ارادة السيّد تتوقف على مصلحته الخاصة ؛ ويمكنه ان يرغب في التضحية بكل ما هو متناهٍ في سبيل مصلحته الخاصة . وبما ان هدفه متناهٍ ، فان ارادته تكون عارضة ؛ اذن مشيئة السيد مرتجلة لانها وهي المتضمّنة في اهداف متناهية ، لا تتحرك الا بواسطة التخويف والترهيب . اذن الترهيبُ بوجهٍ عام هو المقولة السائدة في الشرق .

للدين في الشرق نفس الطابع بالضرورة ؛ فلحظته الرئيسية هي الخوف من الرّب الخوف من السيّد ؛ وهو لا يستمد اصله من هذا الخوف فحسب ، فهو علاوة على ذلك لا يخرج منه ، لا يتركه .

« رأس الحكمة مخافة الله » يقول الكتاب(1) ؛ هذا صحيح ويجب على الانسان ان يعرف الخوف ، ان يشعر به ويعانيه . ولا بد له من ان يعرف غايات تناهية في تعيين المتناهي ، في النفي ؛ وكذلك لا بد له من ان يتخطّاها ويتجاوزها ؛ واذا تخلٍّ عنها كغايات أخيرة ، فإنه لا يعود مرتبطاً بالنفي ، بل يغدو متحرّراً من الخوف ؛ وعندئذٍ لا يعودُ فيه شيء من الممكن انتقاده . ولكن اذا لم يكن الخوف هو البداية فحسب ، وانما هو الحدّ ، اذا كان هو المقولة السائدة ، عندئذٍ يستتب شكل الاستبداد ، العبودية . وعندئذٍ سيرتدي الدين هذا الطابع أيضاً . وبالتالي على قدر ما يكون الدينُ مُرضياً سيكون هو نفسه متناهياً في هذه الدرجة ، اي داخلاً في العنصر الطبيعي . فمن جهة يجري شخصنة قوى الطبيعة لدى الشعوب الشرقية وتمجيدها ؛ ومن جهة ثانية ، اذا كان الوعي مرتفعاً الى فوق باتجاه اللامتناهي ، صار الخوفُ من هذه القوة هو التعيين الرئيسي بحيث يعلم الفردُ انه ليس أمام الخوف إلاّ عَرَضاً . ان هذه الحالة الماثلة في التبعية للمتناهي والبقاء والانغماس فيه ، يمكنها ان ترتدي شكلين ويلزمها الانتقال من طرف الى آخر . وبالتالي فإن المتناهي الموجود لاجل الوعي ، يمكنه اتخاذ شكل المتناهي كمتناهٍ ، ولكنه يرتدي من جهة أخرى شكل اللامتناهي الذي لا يكون سوى تجريد (لامتناه مجرّد) مشابه للمتناهي لهذا السبب ، ولا يكون الامتناهياً بالذات . وكما ننتقل عملياً من الارادة السلبية (العبودية) الى النقيض الأقصى ، الى أعظم طاقات الارادة ، الى أعظم قوى الاستبداد الذي يعتبر اعتباطياً صرفاً ، كذلك نجد في الدين الانقياد وراء الحساسية البالغة العمق والفظاظة ، حتى في العبادة ، ونجد من جهة ثانية الهرب الى التجريد الأرفع والأشد فراغاً ، ومن ثم في النفي المحض ، العدم ـ الأسمى القائم على التخلي عن كل العيني . وغالباً ما يحدث لدى الشرقيين ، ولا سيا المناذكة ، انهم يدفعون هذا التجريد الى أقصاه ، فيقضون مثلاً عشر سنوات في ممارسة التوبة دون اية فائدة روحية أخرى سوى التلذذ العابث بتعذيب الذات ، وجعلها غير حسّاسة بأي عذاب ؛ او انهم يقضون اعواماً دون التفكير بأدنى فكرة ، دون أي اهتمام ، وبلا وعي ، يتأملون العالم من رأس أنوفهم ، فيغرقون في هذا التجريد الحميم جداً ، في هذا الفراغ الكامل ، في صمت الموت هذا ؛ وعندئذ لا يوجدون إلاّ في الحدس الداخلي الفارغ ، في التمثل المجرّد كلياً ، في العلم التجريدي الخالص ، ولكن هذا التجريد ، من حيث هو سلبي محض ، يعتبر متناهياً كلياً في ذاته ؛ اذن هذا المجلى أيضاً الذي يعتبر سامياً إنما يعود الى مبدأ التناهي . وليس هنا المجال أبداً للحرية ، للفكر الحر ، وانما هو مجال الارادة الاستبدادية ، العرضيّة ، الاعتباطية ، التي تواجهها الارادة الاشد انسلاباً ـ معرفة تناهي الغايات التي بوصفها متناهيات تخضعُ لغايات متناهيات أخرى . ان المستبدّ ينفّذ الأفكارَ التي تأتيه ـ احياناً يفعل الخير ليس كقانون . بل وفقاً لعشوائيّته . ولم ترتفع الحريّة الاّ في الغرب فقط ؛ ففيه يعودُ الفكر الى ذاته ، ويصبح فكراً شمولياً ، وبالتالي يغدو الكلي هو

---

(1) الاناشيد ، CKI ,10 .

الأساسي ، الجوهري(das Wesentliche) .

II

الخلاصة انه لا يمكن ان يكون هناك معرفة فلسفية ؛ لانها تستلزم الوعي ، وعي الجوهر ، نعني ما هو كلي ، كما افتكر به ، كما اطوّره في ذاته ، وكما أعيِّنه بحيث اجدُ في المادة الجوهرية تعيينا في الخاصة واجد نفسي فيها ذاتياً او ايجابياً . إن التعيينات ليست ذاتية فحسب ، وبالتالي ليست مجرد آراء ، ولكن بقدر ما تكون افكاري تكون موضوعيةً ، جوهرية .

اذن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة ؛ ولكنني بوجه الاجمال سأعرض بعض الاشارات لا سيما بخصوص الهند والصين . عادة كنت اتجاهل ذلك كله ، ولكنني منذ أمد قريب وجدتُ نفسي مقدّماً على النظر فيه . ففي الماضي كانت تمجّد الحكمة الهندية دائماً وكانت تثار حولها ضجة كبرى ، وذلك دون ان يعرف لماذا بالفعل . واليوم صرنا أكثر اطلاعاً وصار ما نعرفه متطابقاً مع الطابع العام . ولكن لا يكفي ان نعارض تلك المدائح الفارغة بالمفهوم العام ، بل يجب اذا أمكن اليوم البدء تاريخياً .

ان الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب فقط ؛ الروح يعودُ الى ذاته ، يغوصُ في اعماقه ، يطرح نفسه حراً ، حراً لذاته ؛ اذن في الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة ، ولا نجد دساتير حرة الا فيه أيضاً ؛ ان الخلاص واللاتناهي الغربيين يتتعيّنان بالنسبة الى الفرد بحيث انه يظلُّ في ما هو جوهري ، فلا ينخفض ، ولا يكون عبداً ، تابعاً للمادة ، مصيرُه العدم .

I

في اليونان ارتفعت حرية الوعي الذاتي ؛ وفي الغرب نزل الروح الى نفسه ؛ وفي البهاء الشرقي يمّحي الفردُ ؛ فهو ليس إلاّ انعكاساً للمادة الجوهرية . وفي الغرب صار هذا النور صاعقةَ الفكر ، فسقط على نفسه ، ومن هناك انتشر وخلق لنفسه على هذا النحو عالمه من الداخل .

لقد رأينا انه في مبدأ عام مشابه يرتبط التكوين التاريخي والفلسفة بالرباط الأوْثق . اذن لا بد للتعيينات ، للحظات التي تشكل الرابط الموحّد بين الفلسفة والواقع ، من ان تُعبر باختصار وسرعة .

قلنا ان في اليونان بدأ عالمُ الحرية . واساس الحرية هو ان الروح مفتكر بذاته ، وان الفرد يجدُ في خصوصيّته حدسَ ذاته كفرد كلي ، وان في فرادته يعلم انه كليّ ، شمولي ، وان وجوده يكمن في كونه كُلاً في الكل . ان كيانه هو كلّيته ، وكليّته هي كيانه . ان الكلية هي هذه العلاقة بالذات التي تكمن في عدم الوجود بالقرب من شيء آخر ، غريب ، في ان لا يكون جوهره في شيء آخر ، بل تكمن في ان يكون قريباً من ذاته ـ ان يكون وجوده كلياً بالقرب من ذاته ، ذات الكل ـ ان هذا الشرط للوجود القريب من الذات ، هو لا تناهي الأنا ـ الشخصية ؛ ويشكّل هذا التعيين للحرية الكائن بالنسبة الى الروح الذي يكتنه ذاته ؛ انه على هذا النحو ولا يمكنه ان يكون بشكل مختلف . فعلم الانسان بانه حر هو أيضاً وجود الشعب ؛ وبموجب هذا العلم يقيم لنفسه علله وقوانين حقوقه واخلاقيته الاجتماعية وكل بقية حياته . على هذا النحو يعلم انه كليّ جوهرياً .

ان مثلاً بسيطاً يكفينا لتبيان ماذا يعني ان يكون هذا العلم الذاتي بالحرية بمثابة الوجود للشعب . فنحن نعلم أن الفرد حرٌ، شخصياً حرٌ؛ ونعرف وجودَنا من هذه الزاوية فقط وهي أن الشرط الاساسي هو الحرية الشخصية ، وانه لا يوجد شيء يمكنه ان يبطله وان لا يعترف به ؛ فهذا العلم هو كياننا ، وجودُنا . ولنفترض في اوروبا ان سلطاناً يتصرّف عشوائياً فيخطر على باله استبعاد نصف رعيّته ، فإن وعينا سيقول لنا إن هذا لا يمكن حدوثه إلاّ اذا استعمل القوة الأعظم . ان كل شخص يعلم انه لا يمكن ان يكون عبداً وهو يعلم ان ذلك هو جوهر وجوده . صحيح ان لنا هذا العمر او ذاك ، واننا سيليزيّون(1) ، اننا نحيا ، اننا موظفون ؛ ونحن نعلم ان هذا عابر ، ان جوهرنا ليس في ذلك ، بل ان جوهرنا يكمن في ان لا نكون عبيداً(2) . اننا لا نعرف أساساً لكياننا سوى الحرية . هذا التعيينُ ليس عابراً ؛ ان جميع تعيينات كياننا الأخرى ، كالعمر ، المهنة ، الخ . هي عابرة وعرضة للتغير ؛ الحرية وحدها تبقى ؛ ان وعيي يُعارض العبودية . وبهذا المعنى يكون العلم هذا الذي يملكه الروح مكوّناً لكيانه بحيث انه يجتلبُ من هذا العلم شمولية شرطه ، ويرصنه .

وبشكل أدقّ يكمن هذا التسلسل في كون شمولية الوعي تشكّل الحرية . فاذا علمت انني كلي ، علمت انني حر ؛ واذا تعلّقتُ بغريزة او بهوى ، اكون رهيناً لشيء آخر ، وانطلاقاً من غريزي ، من ميلي ، اكون شيئاً خصوصياً ، ولا اكون شيئاً عاماً . عندئذٍ أجدُني في خصوصية ، اضع كياني في خصوصيته ، واجدُني مرتبطاً بها . فأجدني غير متكافىء مع ذاتي ، لانني (أ) أنا ، اعني كل ما هو شموليٌ تماماً ، ولكن (ب) انا موجودٌ في خصوصيته ، متعينٌ بمضمونٍ خاص وهذا المضمون شيءٌ آخر سواي . ووجودي كشيء خاص معناه انني لم اعد بالنسبة الى ذاتي شيئاً كلياً ، وهذا ما نسمّيه

---

(1) 3, I إضافة : اتخذ هذا الآن دلالة شرط طبيعي ؛ فنحن اذن في الغرب في مجال الفلسفة بمعناها الدقيق(X111, 118) .

(2) A. T., 3, I : ناعسون ، مسترخون(X111, 118) .

الارتجال . هذا الارتجال هو الحرية الشكليّة ؛ ومضمونها او موضوعها هي الغرائز ، الأهداف ، الخ . الخاصة . والحال إن الارادة الحرة تكمن في كون مضمونها شمولياً ؛ وبهذا الشمولي املك جوهري ، كياني الجوهري ، فأنا فيه متساوٍ مع نفسي . وبهذا يتصل كون الآخرين مساوين لي أيضاً ، وكونهم شموليين مثلي . فأنا لست حراً الا اذا طرحت مبدئياً حرية الآخرين والا اذا اعترف الآخرون بأني حرٌ . ان الحرية الفعلية تفترض كثيراً من الناس الأحرار ؛ واننا لا نجد حرية فعلية ، قائمة الا لدى عدد معين من الناس . هكذا تقوم علاقة الناس الأحرار بالناس وتنشأ قوانين الأخلاقية الاجتماعية والحقوق . فالارادة الحرة لا تتطلّب سوى التعيينات الموجودة في الارادة العامة . وبناء على هذه التعيينات للارادة العامة تطرح بعد ذلك حرية المواطنين ، الحق العقلاني ، التكوين بمقتضى القانون .

هذا هو الرباط الذي يجمع حرية الكل زفكر الكل ؛ وهذا الفكر تحديداً هو حرية الوعي الذاتي . واننا لنجد عند الشعب الأغريقي للمرة الأولى مفهوم الحرية هذا ، ولهذا السبب بدأت الفلسفة هناك .

زدْ على ذلك ان الحرية الحقيقية في اليونان ليست بلا قيود ، لاننا كما نعلم ، كان ما يزال هناك رقيق ؛ ولم يكن بمستطاع الحياة المدنية في الدول الاغريقية الحرّة ان تستمر بدون عبيد . وبالتالي كانت الحريّة مشروطة ، محدودةً ؛ وهذا الأمر هو الذي يميّزها عن الحرية الجرمانيّة ؛ ويمكننا ان نحدد على النحو التالي(1) الفرق بين حرية الشرق ، حرية اليونان ، وحرية العالم الجرماني . ففي الشرق هناك حر واحد (الطاغية) ، وفي اليونان هناك عدة احرار ، وفي الحياة الجرمانية الجميع احرار ، تعني ان الانسان حرٌ كانسان ؛ وهذه حرية أرفع من حرية الاغريق . وسندرس لاحقاً هذا الاختلاف عن كثب؛ وانما نضيف الآن فقط انه اذا كان في الشرق واحدٌ يجب ان يكون حراً ، فإن هذا الانسان لا يمكنه مع ذلك ان يكون حراً لانه يلزم لذلك ان يكون الآخرون احراراً بالنسبة اليه أيضاً . وهكذا لا نجد في الشرق سوى الرغبة ، العشوائية ، وهذه متناهيةٌ ، ليست حرّة إطلاقاً ؛ فما هذه الا حريّة شكلية ، سوى مساواة مجرّدة لوعي الذات (انا = انا) . وكما نجد في اليونان المقترح الخاص القائل ان البعض أحرارٌ . كذلك ينبغي القول ان سكان اثينا واسبارطة هم احرار ، ولكن هذا لا ينطبق على سكان مسيّنا والايلوتيّين(2) . اذن مبدأ الحرية في اليونان وجد محدوداً ـ وهذا تعديل خاص للفكر الاغريقي ، للحدس الاغريقي لا ينبغي علينا النظر فيه هنا الا بالنسبة الى غايتنا ، تاريخ الفلسفة . عندئذ ستظهر الدلالة العينيّة لهذا المقترح المجرّد . ان درس هذه الفوارق

---

(1) A, T 3, I : على نحو سطحي اولاً في التجريدات التالية(X111, 118) .

(2) 4, I ، إضافة : سيلزم ان نرى في هذا الصدد اين يكمن مبرّر « هؤلاء البعض »،(X111, 119) .

معناه بكل بساطة الانتقال الى تقسيم تاريخ الفلسفة .

كان مفهومُ الفلسفة هو النقطة الأولى ، وكان مفهوم تاريخ الفلسفة هو النقطة الثانية ؛ وان ما سنشرع به الآن هو تقسيم تاريخ الفلسفة ؛ ولكن لا بد لنا من المباشرة باسلوب علمي ، لان تاريخ الفلسفة ليس بشيء آخر سوى تطور الفلسفة ذاتها . اذن المطلوبُ هو ان نظهر قبل كل شيء كيف يجب تصوُّر هذا التطور وفقاً للماهية ، للمفهوم بالضرورة .

II ـ التقدُّم في تاريخ الفلسفة

III

سبق ان اشرنا من قبلُ الى ان الفرق بين الفكر والماهية لا يكمنُ الا في تطوير الفكر الى ماهية ؛ وفي هذا يكمن أيضاً التكوُّن التقدُّمي في تاريخ الفلسفة .

ان ما يأتي في المقام الأول هو الفكرُ العام كلياً ، المجرد ، الذي بصفته هذه لا يعتبَر بعدُ جزءاً حقيقياً من تاريخ الفلسفة . إنه الفكر كما يتجلىّ في الشرق وكما يتّصل عموماً بالدين والوعي الشرقيّين . فالفكر في الشرق مجرَّد تماماً ، مادي جوهري ، بدون تقدُّم ، بدون تطور ، وهو فيه اليوم كما كان في الماضي ، منذ الوف السنين . هذا اذن ليس هو بابنا الأول وانما هو بالحريّ عرضٌ يسبقه ، فلن نتناوله إلاّ بايجاز .

في المقام الثاني نجدُ الفكر الذي يتعينّ بذاته ، الماهية ؛ فنراه يظهر في العالم الاغريقي ، فكما لاحظنا من قبلُ ، هنالك بدأت الحرية ، الحرية الشخصية ، الذاتية ؛ وهكذا يمكنُ لفكر ان يتعين بذاته لاجل ذاته ، فيمكنه ان يعلم ويشاء التعيينات وكأنها تعييناتُه . اذن هنالك رابط معينّ بين مقولاته المتتالية . فنرى تطور الفكر الساذج ، تطور الفلسفة بلا تنبيه ، التي لم تبلغ بعدُ مبلغ الوعي المفرّق بين الكائن والوجود . اننا نرى الفكر يتعين ويتباين ويبلغ تمايزاته ويوحّد هذه التعيينات من جديد . هذه هي الميتافيزيقيا الساذجة لوحدة الماهية مع ذاتها . والفرق المقبل هو ذلك الفرق القائم بين الفكر والوجود ، بين الذاتي والموضوعي ، ثم ، في العمق ، وعي هذا التعارض . ان هذا التفريق غيرُ موجودٍ في الميتافيزيقيا الساذجة . فثمة اعتقادٌ بان التفكير على هذا النحو يعني أيضاً امتلاك الشيء فعلاً .

وفي المقام الثالث يأتي تحديد هذه التمايزات ووعينا لها . إنها فلسفة العالم الاوروبي الحديث ، الفلسفة المسيحية والجرمانية . وان علاقة الذاتية بالموضوعية وبالتالي ان طبيعة المعرفة تشكل الجوهري هنا ، النقطة الرئيسية ، الأساس . ان موقع الفكرة هو الفكر المتعينّ الذي يجب ان يكتنه طبيعة الشيء . عندئذ تحدث تعارضات جديدة : الحرية ـ الضرورة ، الخير ـ الشر الخ . فتوضع

هذه الافكار مقابل بعضها ويجري البحث عما يجمعها ويوحّد بينها

هذه هي النظرة العامة بخصوص التقدُّم في تاريخ الفلسفة .

II

اذن في الغرب نجدُنا في مضمار الفلسفة بالذات وينبغي علينا النظر فيه الى مرحلتين كبيرتين : 1 ـ الفلسفة اليونانية ، 2 ـ الفلسفة الجرمانية . وهذه الأخيرة هي فلسفة العصر المسيحي ، انها الفلسفة المنتسبة بشكل خاص الى الشعوب الجرمانية ؛ اذن يمكن تسميتها جرمانية . ان الامم الاوروبية الأخرى ، مثل ايطاليا ، اسبانيا ، فرنسا ، انكلترا الخ . قد ارتدت حلّةً جديدة بفضل المفاهيم الجرمانية . وتمتاز الفلسفة اليونانية عن الفلسفة الجرمانية بقدر ما يتميّز الفن الاغريقي عن الفن الجرماني ، ولكن العنصر الاغريقي يمتدّ حتى الى داخل العالم الجرماني . ان الرومانيين يشكلون نقطة الوصل . وستتاح لنا الفرصة للكلام عن الفلسفة الاغريقية في معرض كلامنا عن العالم الروماني ، لانه استقبل الثقافة الاغريقية وقطف ثمارها ؛ ولكن الرومانيين لم ينتجوا فلسفةً أصلية مثلما عجزوا عن انتاج شعر اصيل ، ودينهم في الواقع هو الدين الاغريقي .

. I

بوجه عام لا بد لنا من التميز بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة او بين نوعين من الفلسفة . وهما : 1 ـ الفلسفة اليونانية ، 2 ـ الفلسفة الجرمانية ـ كما نميّز في تاريخ الفن بين فن قديم وفن حديث . ان الشعوب الاوروبية بوصفها منتمية الى عالم الفكر (العلم) يجب ان تسمّى جرمانية لانها في مجملها ذات ثقافة جرمانية . فالرومانيون الذين وقعوا بين الشعبين لم تكن عندهم فلسفة اصيلة ولا شعر اصيلٌ : الخ . كذلك فان ديانتهم ملأى بالافكار اليونانية ؛ ولا ريب في انها ذات اصالة معينة لا تقترب مع ذلك من الفلسفة ولا من الفن ؛ بل بخلاف ذلك ان ما هو اصيل فيها يبتعد عن الفلسفة مثلما يبتعد عن الفن .

III

ليس لنا بوجه الاجمال سوى فلسفتين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الجرمانية ، وبينهما نجد من جهة الفلسفة الرومانية التي هي يونانية في جوهرها ، ومن جهة ثانية حالة الفلسفة وتطورها داخل المسيحية او كما قيل الفلسفة في خدمة الكنيسة . ففي ذلك العصر ، في القرون الوسطى ، كانت التيولوجيا فلسفة بشكل اساسي ، فقد تضمنت المعتقدات وثبّتت العقل من خلالها . زد على ذلك ان

التيولوجيا الوسيطة كانت واعية انها فلسفة وان الدين علم فلسفي . والحقيقة ان الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الحديثة ، بدأت مع ديكارت Descartes . هذا هو عمر الفلسفة في اوروبا . وهذا هو تقسيم تاريخها في مجمله .

II

واذا حدّدنا على نحو أدقّ هذا التعارض الكبير ، فاننا سنقول ان العالم الاغريقي طوّر الفكر حتى مقام الفكرة **Idée** ، ولكن العالم المسيحي او الجرماني ادرك فكر الروح . ويمكن التفريقُ في الفكرة وفي الروح .

I

من الممكن تحديد منطلق تاريخ الفلسفة على هذا النحو : ان الله يُدركُ بوصفه الكل المباشر ، غير المتطور بعد ، وعلى هذا المنوال نجد المطلق محدّداً لدى طاليس ؛ وان غايته الأخيرة وبالتالي ان غاية العلم في عصرنا تكمنُ في ادراك المطلق كروح . ولبلوغ ذلك كان لا مناص لروح الكون من الانكباب على هذا الواجب طوال الفي وخمسمائة سنة . وكان هذا الروح كسولاً خلالها الى هذا الحد الذي بلغ فيه وعي ذاته منتقلاً من مقولة الى أخرى . اذن عندما امتلكتنا هذه المقولات ، بات من السهل علينا التقدم من تعيين الى آخر (مبيّنين ما تفتقر اليه كل مقولة) . لقد كان ذلك صعباً في مجرى التاريخ . وغالباً ما كان يلزمُ عصورٌ لكي ينتقل روح الكون من حالة الى حالة .

II

اليكم تفاصيل أدقّ حول هذا التقدُّم . ان الظهور الأول هو بالضرورة ما كان أشد تجريداً في الأصل ؛ انه الشيء الابسط ، الافقر الذي يعارضه العيني ، الكثيف ؛ فهو ليس الشيء المتغيّر بعدُ ، المتنوّع ، المالك تعيينات كثيرة في ذاته ؛ وعليه فان الفلسفات القديمة هي الفلسفات الأفقر . اذن ما يأتي اولاً هو الألطف ، الأبسط على الاطلاق . ثم تظهر فوق هذا الصميم البالغ البساطة تعيينات وتصويرات ادقّ . مثال ذلك اننا عندما نقول ان الكلي ، المطلق هو الماء ، او اللامتناهي ، او الوجود ؛ فان هذا الكلي يكون قد حظي بتعيينات الماء ، اللامتناهي ، الوجود ؛ ولكنها ما تزال عامةً تماماً ، لامفهومية (begrifflos) ، لا متعيّنة . كذلك عندما نقول : ان الكلي هو الذرة ، الواحد ، فإن في ذلك ايضاً تعييناً لما هو غير متعينّ . ان الدرجة المقبلة من التطور هي ان يكون الكلي مفهوماً كما يفهم ذاته ، ويتعينّ ذاتياً ـ انه الفكر كفاعلٍ كلي ، كوني . هذا اذن شيء اكثر تعييناً

لكنه ما يزال مجرّداً مع ذلك . انه الـvovs عند انكاغوراس او بالحري عند سقراط ؛ هنا تبدأ كليّة ذاتية ، فيدرك الفكر ذاته . ان الـvovs يتميز بكونه كلاً مجرّداً لا بد له من التحقق وبالذات في تعيينات مميّزة (فالفكر الفاعل يحدد ، يفرّق) وبكون هذه التعيينات المختلفة ، المتحققة قد ارتقت هي ذاتها الى مرتبة الكليات .
ان المتعارضات في هذه الدرجة هي العام والخاص ، الفكر كفكر والواقع الخارجي ، علامات الظهور ، الاحاسيس ، الخ . الرواقيّة والابيقورية متعارضتان . ومن ثمَّ توحّد الدرجة الأولى بين هذه المتعارضات . وهذا يمكنه ان يكون اما انعدامها ، واما الريبيّة؛ لكن توحدهما الايجابي هو وضعهما جانباً في كليّة أرفع، الفكرة. وهذه الدرجة يمكن ان تسمّى تحقق المفهوم . والمفهوم هو العام ، هو متعين بذاته لاجل ذاته ، ولكنه يحتفظ بذاته في الوحدة وهو يعينّ الفرديات والجزئيات على هذا النحو بحيث تكون هذه شفّافة أمام المفهوم . تمثلاً عندما اقول انا ، يوجد في ذلك تعيينات كثيرة ، لكنها جميعها تعييناتي ، ولن تصبح مستقلة ؛ ففيها أظل مماثلاً لذاتي . ويلي ذلك تحقيق المفهوم : فتغدو التعيينات ذاتها كليّاتٍ (طيبة كبيرة للمفهوم) فيتّصل المفهوم بها اتصالاً تاماً وينشيء من جهاتهِ كليّات متمايزة ، اما مختلفة عن بعضها البعض ، وأما متنازعة مع بعضها البعض . في المقام الثالث نجد الوحدة ، الفكرة ؛ فتكون الاختلافاتُ عينيّةً ومع ذلك داخلة (متضمنة) في وحدة المفهوم . حتى ذلك كانت الفلسفة اليونانية سبّاقة ، وانتهت في العالم العقلي ، المثالي ، الفكري للفلسفة الاسكندرانية .

I

بعد الاشارة الى النقائض العامة للتقدم سنقوم بوصف لحظاتها المعينة . فبوجه عام المضمونُ هو الكلي مع الدلالة على الوجود (بحيث ما هو موجود ، يكون هو الكلي) ، في تعيينٍ ملموس : الله . ان الكلي الأول هو الكلي المباشر : الوجود ، وان المضمون ، الموضوع هو اذن الفكر الموضوعي ، الفكر الموجود . وان الفكر إله فاعل لا يعبّر الا عن ذاته ، من حيث الجوهر ، ولا يمكنه التساهل بوجود شيء ما الى جانبه . ويكون المضمون في بداياته غير متميّز ؛ فالتقدم هو إنماءُ المتعينات الموجودة بذاتها . ان الفكر الموضوعي ، الكلي هو الأساس ، المادة الجوهرية التي تكون في صُلبه والتي تمكث فيه ، دون ان تتحول ، لكنها لا تقوم بشيء آخر سوى العودة الى ذاتها ، فتتعمّقُ وتتجلىٌ ؛ لان العودة الى الذات معناها وعي الباطن ومعناها التجليٌ وفي هذا التجلي الذاتي يكمنُ وجودُ الروح .

وبادىء الأمر يكون المجال خاضعاً لتعيين الابتداء : فتعيينه هو المباشرة ، اللاتعيين . ثم يتطوّر ، يتعيّنُ . وان ما يميّز المرحلة الأولى من الفلسفة هو ان هذا التطور الخاص يكمن في ظهـور ساذج لتعيينات شتى (صفات مجرّدة) خارج هذا المرتكز اللطيف الذي يحتوي الكل في ذاته . وفي الدرجة المقبلة من هذه المرحلة ، تجدُ التعييناتُ المتجلّية على هذا النحو . والمطروحة مثالياً ، تجد نفسها داخلة في وحدة عينية(1) . انها الدرجة التي يكون فيها الكل ، المطلق مُدركاً وكأنه متعيّنٌ بذاته (هذا هو اولاً المفهوم العيني) ، وهي ليست بعد الكل في هذا التعيين اوذاك ، بل هي كلية التعيين بذاته (2) . انها الفرادة العينية . وسنرى هذا التعيين الفطري في صورة vovs عند اناكساغوراس ، Anaxagore .
وفي المقام الثالث ، يُطرح هذا المفهوم العيني في شتى تعييناته ، نعني انه يطرح تعييناته ككليّات . ان الكليّة تتضمّنُ التعيينات العائدة اليها مثالياً ، وهي تشكل وحدتها ؛ فالتعيينات غـير منفصلـة في الكلية ؛ اذ كل تعيين لا يوجد الا في الوحدة . ولكن التعيينـات آلاف مطروحـة ككليات . وان التعيينات العامة تماماً الموجودة هنا هي من نوعي العام والخاص . فاذا قلنا ان المفهوم هو الوحدة بين العام والخاص ، يترتّب على ذلك القول إن العام والخاص مطروحان كلٌ لذاته وبذاته كشيء عيني بحيث ان كلاً منهما يكون بذاته وحدة العمومية والخصوصية ، او اذا اردتم ، يكون للعـام شكل الخصوصيّة ، كما يكون للخاص شكل العمومية . هكذا تُطرح الوحدةُ في الشكلين . والحال فان الكلي العينيّ تماماً هو الروح ، الخاص العيني تماماً ، الطبيعة ، (نعني الفكرة في شكلها الفردي) .
وان كلاً من هذه اللحظات هو وحدة الذات والوحدة مع طرفه الآخر ؛ وليس لها امتلاءٌ الا متحدّةً مع اطرافها الاخرى ، وإلا كانت مجرّدة . اذن حدث ان الكلي (ال vovs) من الدرجة الثانية الذي يتعيّنُ بذاته قد تنامى وتطور في تمايزاتٍ وفي منظومات كلية مستقلة موضوعة جانباً او في مواجهـة بعضها البعض ، كالرواقية والابيقورية مثلاً ـ اذن من جهة هناك الرواقيّة حيث يتطور الفكر لذاته الى كليّة ؛ ومن الجهة الثانية ينتظمُ ويتمنهج المبدأ الآخرُ ، الشعور ، الحساسية الطبيعية ، في كلية هي الأبيقورية ؛ وفي هذه الحالة يكون كل تعيين كليّةً بذاته .ـ ان تطور العيني الى مجرّد ثم تطور العيني ذاته من خلال تعييناته الى كليّات عينية ، انما يشكل التطور في تلك المرحلة . ونظر لبساطة ولطافة ذلك المُناخ ، يتجلىّ هذان المبدآان في استقلالهما على شكل فلسفتين خاصتين متنازعتين . واذا قارنّا بينهما سنرى انهما متماهيان بذاتهما . ولكن طالما ان الفكرة بكاملها تنقسم على هذا النحو الى تمايزاتها . فان كلاً من هذه يشكل منظومة فلسفية خاصة ، ولا بد لها جميعاً من ان تعتبر متعاكسة ، وتكون الفكرة كلها فيها ، كما تكون واعية لها ، وفقاً لتعيين أحدي الجانب ـ وفي الدرجة الرابعة تتحلُّ هذه الفروقات الملموسة وتتوحد ؛ وهذه الوحدة الملموسة هي الفكرة ذاتها ؛ فالخاصُ يجـدُ نفسه ممنهجاً فيها بحيث ان جميع التعيينات تكون ملموسة ولكن دون ان تغدو مستقلة ؛ انها ليست

---

(1) 3, I إضافة : على نحوٍ ذاتي (X111, 120) .

(2) A, T. 3, I : كلية التعيينات الملموسة (X111, 120) .

خارج الوحدة ، لكنها تظل مجتمعةً في كل واحد ؛ وهذا الاجتماع لا يحدث أولاً الأ بشكل عام ، في عنصر العمومية الأولى والبسيطة . إنه المثال الكلي المنظور اليه على نحو فكري .

II

ما يزال هذا العالم ، هذه الفكرة الكلية ، مفتقراً الى تعيين . وعليه فقد سبق ان قلت ان الفكرة تمثلٌ في كون المفهوم يتعينٌ ، يتخصّص ، يتنامى في ضلعيه الكبيرين ويقدمهما موحدين ، متماهيّين . في هذه الهوية يجري ايضاً طرح الكليات المستقلة للأضلاع ككليات سلبية ؛ وبفضل هذا النفي تغدو الهوية ذاتية ، وجوداً مطلقاً لذاته ، نعني واقعاً . هكذا ترتفع الفكرةالى الروح ؛ فالروح هو الذاتية الماثلة في معرفة النفس . ان الروح هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو يجعل مما هو موضوعٌ له (اي يجعل من ذاته) كليّةً . وهو على هذا النحو كليّةٌ بذاته ويعرف نفسه بنفسه ولنفسه ككلية . ان هذا المبدأ للوجود المطلق لذاته او الحرية هو مبدأ العالم المسيحي ، الذي يعتبر تعيينه الوحيد هو ان الانسان كانسان له قيمة لا متناهية . ويفصح الدين المسيحي عن ذلك بعبارات أدّق حين يقول إن كل امرىء يجب ان ينعم بالرحمة ؛ وبهذه الكلمات تعطى للفرد قيمة مطلقة . فالفكرة التي تعلم ذاتها هي اذن مبدأ العصر الثاني .

واذا رغبنا في تمثُّل هذا التقدم في صورة ، يمكننا ان نقول ما يلي : ان الفكر بطريقة عامة هو المكان ، المجال ؛ ففي اول الأمر تظهرُ التعيينات المكانية الاشد تجريداً ، تظهر نقاط ، خطوط التي تتوحّد في ما بعد في مثلث ؛ والحقيقة ان المثلث عينيٌ ، لكنه ما يزال قائماً في العنصر السطحي المجرد ؛ فهو بتطابقٌ مع ما نسميه νοῦς . ثم ان الخطوط الثلاثة التي تحيط به تغدو اشكالاً كاملةً ؛ هذا هو تحقيق التجريد ، الاضلاع المجرَّدة في المجموع . وفي المقام الثالث ، تشكل هذه المسطحات الثلاثة مثلثاتٍ متماسة في جسم ، في كليّة . ان الفلسفة اليونانية وصلت الى هذه النقطة .

I

اننا نستطيع تسليط المزيد من الضوء على هذا التطور من خلال تمثُّل المكان . امامنا اولاً الفكرة الفارغة ، المجرَّدة عن المكان ـ المكان من حيث هو مكان . وندخلُ فيه الخطوط ، الزوايا ، التشكيلات المتوحّدة؛ ومن ثم نوحّدُها في شكل، مثلاً في شكل مثلَّث؛ هذه هي الكلية الأولى، المتعينة ، المتناهية ، المحدودة تماماً ـ ان العيني الأول ، العمومية الأولى تتعينٌ بذاتها . ثم نجعل من

كل حد مثلث مسطحاً جديداً ؛ هذه هي التعيينات المجرَّدة لهذه الكلية ، التي يعتبرُ كل تعيينٍ منها بمثابة كلية كالمثلث . ويحدث أخيراً ان هذه المسطحات تتوحد في جسمٍ هو اولاً الكليّة الملموسة . فقد كانت الكلية الأولى ، المثلث البسيط ما تزال شكلية ؛ وان الثانية هي التي تكونُ التعيين المكاني الملموس الكامل في المقام الأول . فقد جعلت الكلية الأولى ، الشكلية ، المسطح المُحاط ، من اضلاعها اضلاعاً محيطةً ، مانحةً لنفسها مضموناً ، فصارت على هذا النحو وحدة اساسية وشكلية ، كلية تامة فحسب . واذا نظرنا عن كثب بهذا المحيط لوجدنا أنفسنا أمام تضعيف جديد للمثلث(1) ؛ كلية عينيّة بالنسبة الى الكلية المجردة الأولى . لقد تضاعفت القاعدةُ وتعمّقت من كل جانب .ـ اذن تكون التعيينات كليات في بادىء الامر ، كليات متّحدة فقط بشكل عام في العنصر الكلي . هذه هي خلاصة الفلسفة اليونانية عند الافلاطونيين الجدد . ان مُنجز الروح ، وبالتالي ان مُنجز الفلسفة ينتقل من الآن فصاعداً الى شعب آخر .

II

ان هذا الجسم يولّد فرقاً بين المركز والمكان الممتلىء . وان هذا التعارض بين الكل البسيط ، الكل المثالي (الذي هو المركز) وبين الواقع ، المادي الجوهري ، يظهرُ عندئذ ويغدو اتحادهما هو كلية الفكرة التي تعرف نفسها .ـ وهذا الاتحاد لم يعد ساذجاً ، لان المركز يكون عندئذٍ شخصية ، شخصاً ، علماً لذاته في مواجهة الجسمانية الموضوعية ، الواقعية . في كلية هذه الفكرة التي تعرف نفسها ، يكون الجوهرُ من جهة متمايزاً تمايزاً اساسياً عن الذاتية ؛ ولكن من الجهة الثانية تغدو الذاتيةُ جوهريةً ، طالما انها تطرح نفسها لاجل نفسها . في البدء لم تكن الذاتية في الحقيقة الا ذاتية شكلية ، لكنها هي الامكان الفعلي للجوهري . وبالتحديد تكمنُ الذاتية لذاتها وبذاتها في كون الفاعل / الذات يتعيّنُ عليه اتمام كليته ، انجازها ، والتماهي مع الجوهر .

I

إن نظام الافلاطونيين الجدد هو ملكوت فكري مكتمل ، عالم من المثالية الفكرية ، لكنه مع ذلك ليس قائماً بذاته ، اذن هو عالم لا واقعي . انه عالم إلهي ، مُثلي ، هو عالم الفكر ؛ لكنه لا واقعي لانه غير موجود إلاّ من حيث الشكل ، في عنصر العمومية ، في تعيين الشكلي

---

(1) 3,I ، إضافة : اذا كان المثلث خارج الجسم ، لا يعود المثل مناسباً . (X111, 123) .

(Bestimmtheit) . ان الخصوصية من حيث هي خصوصيّة تعتبر أيضاً لحظة اساسية في الملمّية ، وهذه اللحظة يفتقر اليها العالم المذكور آنفاً ؛ إنه يفتقر الى تعيين الذاتية هذه ، الى الوجود لذاته . الأمرُ الذي يعني ان مثلثي الموشور ليسا اثنين فقط(1) بل ان عليهما ان يصبحا وحدة ، وحدة متداخلة ؛ وهذا الامر لا يحدث إلاّ في الذاتية ؛ هذه هي الوحدة السلبية ، السلبية المطلقة . وفي حالتنا هناك افتقارٌ للحظة السلبية ؛ أو ان الناقص ، كما رأينا ، هو ان هذا المثال قائمٌ لذاته ، فهو ليس موضوعاً لنا فحسب ولكنه موضوع لذاته أيضاً . وهذا المبدأ ظهر فقط في العالم المسيحي ، في هذه الصورة للأله الذي نعرفه كروح ، شيمة الإله الذي يتضاعف ، يتثّنى لاجل ذاته وهو يضع جانباً هذا التضعيف بالذات ، بحيث يكون هو ذاته تماماً في هذه المفارقة ، اي انه لا يتناهى ؛ لان المختلف ، المتمايز متساو ؛ واللامتناهي هو استبعاد المختلف ، المتمايز . هذا هو مفهومُ الروح بالذات ؛ وعندئذٍ ينبغي على الناس ان يعلودوا معرفة الله كروحٍ وفي الروح (2) ؛ وهذا العمل وقع على كاهل العالم الجرماني .

II

ان مبدأ العصر الجديد للفلسفة هو من جهة ان لحظة المثالية الفكرية ، الذاتية ، موجودة لذاتها بهذه الصفة او انها ما تزال موجودةً كخصوصية . هكذا يحدث ما تسمّيه حرية ذاتية . بيد ان هذه عامة أيضاً ، لان الفاعل كفاعل ، الانسان من حيث هو إنسان ، حرٌ وغايته اللامتناهية هي ان يصبح جوهراً ؛ وهذا هو التعيين الآخر للدين المسيحي الكامن في كونه مستعداً ليغدو روحاً . ان هذه الحرية الذاتية والعامة هي شيء آخر غيرُ الحرية الجريئة التي نراها في اليونان وحقيقة القول إن الذاتية الحرّة كانت ما تزال عند الاغريق عرضيّةً . وفي العالم الشرقي هناك شيء وحيد حر : المادة ؛ ويعتبر المواطن الاسبارطي او الاتيكي مواطناً حراً ، ولكن كان عندهم عبيدٌ أيضاً . في العالم اليوناني بعض الناس احرارٌ فحسب . والأمر مختلف عندما نقول اليوم : ان الانسان حرٌ بوصفه إنساناً . ان تعيين الحرية هو عامٌ هنا تماماً . فالذات / الفاعل من حيث هو فاعل يعتبر حراً ، وهذا التعيين صالحٌ للجميع .

---

(1) A, T 3, I : المصالحة مع الروح ، الاعتراف بالذات والتعرف الى النفس من خلال الروح (X111, 124) .

(2) A. T 3, I : اعني ان المثلثين في اعلى الموشور واسفله لا يجوز ان يكونا اثنين ، كأنهما مضاعفان (X111, 123) .

ان الدين المسيحي يعبّرُ عن هذا المبدأ في شكل شعوري وتمثّلي بدلاً من إبرازه في صورة الفكر المحض ؛ فنجدُ فيه ان الانسان من حيث هو إنسان ، ان كل فرد هو موضوع الرحمة والمحبة الالهيّتين ؛ اذن كل امرىء ذات بنفسه ، وله قيمة لا متناهية . مطلقة . وهذا المبدأ أكثر دقةً أيضاً عندما يقال ان الدين المسيحي يتضمن العقيدة ، حدس وحدة الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية ؛ وهذا ما كشفه المسيح للبشر . هنا لا يشكل الله والانسان ـ الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ـ الا واحداً . وان هذه الوحدة بين الموضوعية والذاتية هي المبدأ الجرماني . ولقد سبق ان ظهر هذا في صورة مختلفة من خلال قصة السقوط (السقطة) . والجوهري في هذه القصة ان الشجرة التي أكل آدم من ثمارها هي شجرة معرفة الخير والشر ؛ وما تبقى ليس اكثر من صورة .

وبمقتضى ذلك لا تكون الحيَّةُ قد خدعت الانسان ، لان الربّ يقول : « انظروا آدم وقد اصبح واحداً منا ، يعرف الخير والشر » . هنا تكمن القيمة اللامتناهية ، القيمة الالهية للذاتية . ان وحدة المبدأ الذاتي والتجوهر ، وحدة المعرفة والحقيقة ليست مباشرة أبداً ، وانما هي سيرورة : سيرورة الروح ؛ فلا لهذه الذاتية الواحدة من ان تتخلّص من المباشرة الطبيعية وان تنتج ذاتها متماهية مع ما سُمّي عموماً جوهر المادة (ان الذاتية بهذه الصفة تكون شكلية فحسب) . هنا تتحدّد غاية الانسان في الخلاص والكمال الساميين ـ اولاً حسب مبدأ التجريد inabstracto ؛ وبالتالي تكون الذاتية متعينة وفقاً لمعيار الممكن كأنها ذات قيمة مطلقة بذاتها .

ومن ثمّ نرى ان النظر والأفكار الدينية لا يمكن الفصل بينهما ، وانهما لا يختلفان الى الحد الذي يعتقد عادةً . زد على ذلك انني ما ذكرتُ هذه التمثّلات إلاّ لكي لا نظنّ ان تلك التمثلات القديمة للعالم المسيحي لم تعد ذات فائدة بنظرنا على الرغم من تعلّقنا بها . ويترتب على ذلك ، على الرغم من تجاوزنا تلك الافكار ، انه لا ينبغي لنا مع ذلك ان نخجل من اجدادنا الذين كانت هذه الأفكار الدينية هي التعيينات الأرفع في نظرهم .

I

ان الكشف المباشر في الدين المسيحي هو الظهور الأول لهذا المبدأ . ولقد كان لهذا المبدأ وجودٌ

فعليٌّ قبل ان يدركه الفكر ؛ فقد وجد كإيمانٍ وحدسٍ قبل التوصل الى معرفته . فالفكر يفترض المباشرة وانطلاقاً منها يفتكرُ في ذاته . وان ما نجدهُ اولاً في هذا التعيين للروح (والذي يتصل بما سبق) هو انه يوجد الآن كليّتان ـ تضعيف للمادة الجوهرية ، لكن هذا التضعيف له طابع آخر ، نعني ان الكليّتين لم تعودا منفصلتين ، وانما هما متلازمتان ، مفتكرتان ، مطروحتان في علاقتهما المتبادلة . فاذا كانت الرواقية والابيقورية في الماضي قد وقفتا الى جانب بعضهما البعض بشكل مستقل ، واذا أدّت الريبيّة فيما بعد الى زوال هذه الفوارق ، فكانت نفياً لهما وكانت في نهاية المطاف وحدتهما الايجابية ، غير القائمة مع ذلك الا كليةٍ بذاتها ، فاننا نجدنا الآن في هذا الوضع الذي نعرف فيه هاتين اللحظتين من حيث هما كليّتان مختلفتان وان عليهما مع ذلك ان تتوحّدا بالرغم من تعارضهما ، فتظهران كأنهما واحدٌ في تعارضهما . هنا نحيط بالفكرة التنظيرية الدقيقة ، بالمفهوم الحقيقي في تعييناته الحقيقية التي يمتدّ كلٌ منها ويتوسّع حقاً ، في كلية ، ولكنهما لا تمكث الى جانب بعضها البعض ، ولا تتعارضُ أيضاً ، ولكنها تتصل ببعضها اتصالاً مطلقاً ، مشكّلة كلية واحدة .ـ إن هذا التعارض[1] المفهوم في اعم شكل له هو تعارض الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، الطبيعة والروح (هذا بوصفه متناهياً وبالتالي معاكساً للطبيعة) . ويُراد ان تكون اللحظتان المنسوبتان الى بعضهما مفهومتين كوحدة او ان تكون وحدتهما مفهومة في تعارضهما ، وهذا هو اساس الفلسفة الحديثة المتجليّة في المسيحية .

ان هذا التعيين يلقي المزيد من الضوء على ما تعنيه اللطافة ، البساطة[2] في الفلسفة اليونانية القديمة ؛ فهذه الفلسفة لم تركّز بعد انتباهها على هذا التعارض بين الفكر والوجود ؛ فبنظرها ان تعارض المعرفة الذاتية والموضوع غير موجود بعد . في هذه الفلسفة ، نتفلسف ، نفكر ، نقول بالفكر ، لكن هذا الفكر ، هذا الاستدلال العقلي يفترضُ بشكل غير واع ان ما هو مفتكر موجود وهو موجود كما افتكرنا به ؛ هذا ما لا يجوز ان يضيع عن البال ، لانه توجد في الفلسفة اليونانية اسئلة تبدو مماثلة لاسئلتنا وقضايانا ؛ وعلى سبيل المثال سيتوجب علينا ان ننظرَ في السفسطائية والريبيّة لدى اليونان . ان معتقد هاتين الفلسفتين اننا لا نستطيع معرفة الحق . ويبدو انه بامكان هذا المعتقد ان يوضع تماماً في موازاة الفلسفات الحديثة حول الذاتية ؛ فهذه تقول ، بالتالي ، ان كل تعيينات الفكر ذات طبيعة ذاتية ؛ وبالتالي لا يمكنُ بواسطتها ، كما يقال ، ان نقرر شيئاً بخصوص الحقيقة الموضوعية ، ومن ثم لا يكون بالامكان تقريرُ شيء في هذا الشأن نظراً لان الفكر لا يمكنه بلوغ مرتبة الوجود . فاذا صحّ لنا اننا نستطيع هنا ان نجد بعض التماثلات من جهة بين هذه الفلسفات وفلسفات الذاتية الحديثة ، فهناك مع ذلك خرق جوهري بينها . لان تلك الفلسفات القديمة كانت تقول : اننا

---

(1) 3, I ، إضافة : البعيد جداً من كلا الطرفين(X111, 125) .

(2) Unbefangenheit .

لا نعرف إلاّ الظواهر ، وان كل شيء ينتهي هنا ؛ ولم يكن يوجد وراء ذلك عالم آخر يمكن التوق اليه ، لا يوجد وجود ، شيء بذاته من الممكن ان نعرف عنه شيئاً ما ، ولكن ليس بطريقة تفهمية ، ليس بالمعرفة . فلا يوجد لدى القدماء شيء في الخارج او الى جانب الظواهر ، لا يوجد شيء في الأعالي . وفي الممارسة كان الريبيّون يسلّمون بانه كان يجب التقيُّد بالظواهر ، واتخاذها قاعدةً ومقياساً ، وانه بذلك يمكن التصرّف بشرفٍ واخلاقية وعقل (مثلاً حتى في الفن الطبي) ، ولكن ما نتخذُه اساساً عندئذٍ انما هو مظهرٌ في نظره . اذن ليست المسألة مسألة معرفة ما هو موجود ، ما هو الحق . وبهذا الصدد يعتبر الفرقُ كبيراً جداً بين الفلسفات القديمة والجديدة . وهو يكمن اساساً في ان الفلسفات الحديثة الخاصة بالذاتية أو بالمثالية الذاتية كانت تزعم انها تملك ، فضلاً عن العلم الذاتي ، علماً آخر أيضاً ليس صادراً عن الفكر . انه علم مباشر ، ايمان ، حدس ، وحي ، تطلّع الى عالم آخر(1) او الى امور من هذا النوع . هكذا ، وراء الذاتي ، الظاهر ، توجد أيضاً حقيقة نكتسب منها المعرفة بطريقة أخرى غير طريقة الفكر . ولم يكن هذا العالم الآخر(2) موجوداً بالنسبة الى قدامى الفلاسفة الاغريق ، لكن الظاهر كان يمنحهم سلاماً ورضًى كاملين(3) . هذه هي الدلالة المحددة تماماً لبساطة الفكر ، بمعنى ان هذا التعارض بين الفكر والوجود لم يكن موجوداً في نظرهم . والمطلوب بهذا الصدد الاحاطة بدقة بشتى وجهات النظر هذه . وإلاّ فان النتائج حين تكون متماثلة ، نتوصل الى ايجاد تعيين الذاتية الحديثة في تلك الفلسفات القديمة . ومن جراء بساطة الفلسفة القديمة ، كان المظهر كل مدارها ومجالها ، فلم يكن شك الفكر(4) بالموضوعية قد ظهر بعدُ .

II

في الحقيقة أمامنا فكرتان : الفكرة الذاتية من حيث هي علم ، والفكرة الجوهرية ، الملموسة ؛ وان تطور وإرصان هذا المبدأ ، حتى يتوصل الى مرتبة الوعي الفكري ، انما يشكل محور اهتمام الفلسفة الحديثة . فالتعيينات فيها اكثر تلمساً مما هي عليه في الفلسفات القديمة ؛ فعندنا تفريقاتٌ بين الفكر والوجود ، بين الفردية والجوهرية ، بين الحرية والضرورة الخ ∵ فالذاتية موجودةً فيها لذاتها ، لكنها تطرح نفسها كأنها متماهيةٌ مع الجوهري ، العيني ، بحيث ان هذا الجوهري يصل الى مرتبة الفكر . وان العلم بما هو حرٌ في ذاته ، هو مبدأ الفلسفة الحديثة . ان العلم كيقين مباشر وكعلم يجب ان يتطور ، يمثل اهمية خاصة بمعنى ان تعارض

(1) 3, I ، اضافة : هذا رأي جاكوبي Jacobi (X111, 126) .

(2) 3, I ، A. T : تطلعٌ من هذا النوع (X111, 126) .

(3) 3, I Œ ، إضافة : مع اليقين بأن الظاهر وحده هو الموجود بالنسبة الى المعرفة (X111, 126) .

(4) A. T., 3, I : حول الفكر (X111, 127) .

اليقين والاعتقاد ، او أيضاً تعارض الايمان وهذا العلم الـذي يتطـور ذاتياً ، انمـا يتكوّن بذلك . اذن العلم الذي يجب اولاً ان يتطوّر في موضوع ، وكذلك الايمان الذي هو علم يجب ان يتطور اولاً ، هما متعارضان مع اليقين ومع الحقيقة عموماً . ومن ثم تتعارض الذاتية والموضوعية . لكنهما مع ذلك تفترضان وحـدة الفـكر ، الذاتية والحقيقة ، الموضوعية ؛ وانما يقال في الشكل الأول : ان الانسان الموجـود (يعنـي الطبيعـي ، كما هو في مباشرتـه) يعـرف الحـق بفضـل العلـم والايمـان المباشرين ، وهذا الحق هو حقٌ كما يعتقده ؛ وفي الشكل الثاني توجد أيضاً وحدةُ العلم والحقيقة ، فعلاً ، ولكن يضاف اليها كون الانسان ، الذات ، يرتفع فوق الوعي الحسي ، العلم المباشرة ، وانه لا يجعل من نفسه ما هو عليه الا بالفكر ، وبه يكتسب الحقيقة .

I

في الفلسفة الحديثة ، من حيث هي كلية ، يتعـارضُ هذان الجانبـان ، ولـكنهما يظـلاّن على اتصال . وهكذا نجد تعارض العقل والايمان (بمعنى الكنيسة وليس بالمعنى الذي فهمناه) ، تعارض تمييزنا الخاص ، معرفة الحق ـ والمعتقد نعني الحقيقة الموضوعية كحقيقة موضوعية يجب التسليم بها دون اللجوء الى تمييزنا ، وبالتخلي عن العقل بالذات ؛ او تعارض العلم الذي نعرفه والعلم المباشر والوحي الذي نكتشفه في الذات ، الشعور ، الايمان (بالمعنى الحـديث حيث يُطـرد العقـلُ وكل موضوعية لصالح اليقين الداخلي ، الخشوع) . الخ . وتمثل غاية العالم الحديث في النظر الى المطلق من حيث هو روح ، النظر في الشمولية المتعيّنة بذاتها ـ شيمة الطيبة اللامتناهية للفكرة التي ترغبُ في التواصل التام مع كل لحظاتها ، والاستعلام منها حتى تظهر في نظر بعضها البعض كأنها كليّات مختلفة ـ وايضاً شيمة العدل اللامتناهي بحيث ان هذه الكليات لا تشكل الا شيئاً الا بذاته فحسبُ او لنا ، لأجلنا ، (فلا يكونُ سوى تفكيرنا) بل يكون أيضاً شيئاً لاجل ذاته(1) . ولا منـاص لهـذه الوحدة من ان تصبح وحدةً لذاتها . وان تكون كذلك فمعناه ان وجودها هو لاجل ذاتها ؛ وان فهم ماهية الفكرة هذه ، فهم هذا التضعيف ووحدته ، انما يشكلان مسألة الفلسفة الجرمانية وغايتها .

II ـ I

بوجه عام امامنا فلسفتان إذن : الاولى الفلسفة اليونـانية ؛ والثـانية الفلسفـة

(1) 3, I ، إضافة : متماهياً ـ فليسـت تعيينـات اختلافـه بالنسبـة الى ذاتـه سوى تعيينـات مثـالية فكرية (X111, 127) .

الجرمانية . وبنظر هذه الأخيرة يتوجّب علينا التفريق بين مرحلة ظهورها كفلسفة ومرحلة إعدادها وتحضيرها . فلا يمكن للفلسفة الجرمانية ان تبدأ إلاّ عندما تظهرُ في شكل خاص . وهناك بين هاتين المرحلتين مرحلة وَسيطة[1] من التخمُّر .

II

ان الوضع الراهن ناجم عن كل مجرى وعمل الألفي والثلاثمائة سنة ؛ ذلك هو ما انتجه روح الكون في وعيه الفكري ؛ فلا تندهشوا من بطئه . ان الروح الكوني ، الشمولي ، الذي يعلم ، امامه الوقت الكافي ، ولا شيء يستعجلهُ ؛ إنه يملك كميّةً من الشعوب والأمم التي يعتبر تطورها بكلّ وضوح وسيلة لانتاج وعيه . وكذلك لا يتوجّب علينا اظهار نفاد الصبر اذا لم تتنفّذ الآراء الخاصة الآن ـ ولكن في وقتٍ لاحق ـ واذا كان هذا الأمر اوذاك لم يظهر الى الوجود بعد ؛ ذلك ان التقدم في التاريخ العالمي ، بطيء . وان فهم ضرورة هذه الحقبة الطويلة ما هو الا وسيلة لتهدئة صبرنا النافد .

هكذا يتوجّب علينا النظرُ في ثلاث مراحل[2] من تاريخ الفلسفة: اولاً الفلسفة اليونانية انطلاقاً من طاليس ، حوالي سنة 600 ق . م . المسيح (طاليس ولد عام 640 او 629 قبل التقويم المسيحي ، ووقعت وفاته في الاولمبياد الثامنة والخمسين او التاسعة والخمسين اي حوال العام 550 ق . م) ، حتى الفلاسفة الافلاطونيين الجدد الذين عاش في ظهرانيهم افلوطين Plotin في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح . ويمكن القول ايضاً ان تلك المرحلة تمتدّ حين القرن الخامس . وفي تلك الفترة

---

(1) 3, I ، إضافة : هذا التخمير للفلسفة الجديه : يحيط من جهة بالجوهر المادي دون التوصل الى الشكل ؛ ويصنع من جهة ثانية الفكرَ كمجرد شكل للحقيقة المفترضة الى ان يعترف الفكر بنفسه كأساس للحقيقة ، وكمصدرها الحر . (X111, 128) .

(2) 3, I إضافة : تتعين المرحلة الأولى عموماً بالفكر ، والثانية تنقسم بين الجوهر والتأمل الشكلي ، ثم تستند المثالثة الى قاعدة ؛ الماهية ، المفهوم . وهذا الأمر لا يعني ان الأولى لا تتضمن الا افكاراً ، فهي تتضمن ايضاً مفاهيم وافكاراً ـ كذلك فان الاخيرة تبدأ بأفكار مجرّدة ، ولكن تبدأ بالثنائية (X111, 129) .

انطفأت من جهة الفلسفة الوثنية ، وهذا الأمر يتّصل بالهجرات الكبرى وبسقوط الأمبراطورية الرومانية (وفاة برقلس Proclus ، آخر افلاطوني جديد كبير ، تعود الى العام 485 ودمار روما على يدي اودواكر Odoacre عام 476 بعد المسيح) ؛ ومن جهة ثانية تواصلت الفلسفة الافلاطونية الجديدة تواصلاً مباشراً مع آباء الكنيسة ؛ فكان يستند كثير من الفلسفات المسيحية الى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وحدها . استمرت هذه المرحلة حوالي الألف سنة . والمرحلة الثانية هي مرحلة القرون الوسطى ، مرحلة تخمّر واعداد الفلسفة الجديدة : هذه المرحلة تشمل المدرسيين Les Scolastiques ؛ كذلك يجب ذكر الفلسفتين العربية واليهودية وبالأخص فلسفة الكنيسة المسيحية . وهذه المرحلة دامت أيضاً حوالي الألف سنة . وتبدأ المرحلة الثالثة فقط حين تظهر الفلسفة الجديدة من حيث الشكل ، في عصر حرب الثلاثين سنة مع باكون Bacon (+1626) ويعقوب بوهيم (+1624) Jacob Behme او ديكارت (+1650) ، الذي بدأ معه الفكر بالعودة الى ذاته . ان الكوجيتو ارجو سيم / Cogito ergo sum انا افكر ، انا موجود ، هي الكلمات الأولى في منظومته ، وهي كلمات تعبّر بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما سبقها .

د ـ مصادرُ ومساردُ
تاريخِ الفلسفة

II

اليكم الآن ايضاً بعض الملاحظات المتعلّقة بمصادر تاريخ الفلسفة . ان هذه المصادر من نوع آخر تختلف عن مصادر التاريخ السياسي ، لاننا في الفلسفة نتناول الأفعال ذاتها ، بينما في التاريخ يتولىّ المؤ رخون ، الذين حوّلوا الافعال الى تمثّلات ، القيام بربطها وبوصفها على الطريقة التاريخية . لكلمة تاريخ معنيان : فهو يعني من جهة الأفعال ، الأحداث عينها ، ويعني من جهة ثانية هذه الافعال والأحداث من حيث هي مصوّرةً في التمثُل لأجل التمثُل . والحال ليس المؤ رخون هم مصادرنا ، فنحن نملك اعمال الفلاسفة ذاتها ؛ انها بالذات افعال الروح ؛ وهذه هي المصادرُ الأهم . صحيح انه توجد حقباتٌ لم تحفظ فيها المنجزات والافعال ؛ وفي هذه الحالة ينبغي التوجُه الى المؤ رخين ، مثلاً الى ارسطو وسكستوس امبيريقوس Sextus Empiricus بالنسبة الى الفلسفة اليونانية القديمة ؛ ويمكننا الاستغناء عن كل الباقي . فقد درس ارسطو في مستهلّ ماورائياته الفلسفة اليونانية القديمة بشكل صريح ؛ وهو يذكر كثيراً من قضاياها ومحمولاتها في مؤ لفاتٍ أخرى أيضاً ؛ ولقد كان الانسان القادر حقاً على النظر فيها . وعلى الرغم من الحذلقة التي تريد ان تكون علمية والتي تلوم ارسطو لانه ، على حد قولها ، لم يفهم افلاطون حق الفهم ، يكفي الرّد بأنه عاش طويلاً مع افلاطون ، وانه هو نفسه لم يكن مفتقراً الى التدقيق والغوص (محاضرات [1] راوتشير Roetscher،)

(1) من البينّ ان المقصود إشارة توصي بمحاضرة حول فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو،القاها هـ . =

كذلك سكستوس ابيريقوس بالغ الأهمية . فهنـاك أيضـاً حقبـاتٌ يكون من المستحسن فيها ان يكون آخرون قد قرأوا اعمالَ الفلاسفة وان يقدّموا لنا مختارات منها . يجب اولاً ان نعرف المبادىء البسيطة ، ثم يجب ان نعرفُ تطوّرها ، واخيراً تطبيقها على ما هو عيني وخاص . وفيما يختصُّ بالفلسفات المجرّدة لدى القدماء ، ليس من الضروري ان نعرف كل آرائها ؛ لان مبادئها لا تتطوّر الا لدرجةٍ معينة وهي غيرُ كافية لاكتناه العينيّ حقاً . ومثال ذلك ان الفلسفة الرواقية لا تمثل اية فائدة بشأن تطبيق منطقها وجدليتها على الطبيعة ؛ وفي هذه الحالة تكفـي المقتطفـات . وعندما ارجع الى المصادر ، يبدو ان دراسة هذه المراجع تعتبر عملاً كبيراً ؛ ولكن لا شيء يضاهيها لجعل آراء الفلاسفة أوضح وأبين . ولكن من المحتمل غالباً الاكتفاء بالمبادىء وبالتطور الى درجةٍ معينة . ومثال ذلك ان اعمال المدرسيّين غالباً ما تشتمل على ثمانية عشرة ، اربعة وعشرين ، وستة وعشرين كتاباً نصـفيّاً (نصـفيّات-in-folio) ؛ عندئذ يلزم ان نحيط باعمال المؤلفين الآخرين الذين اختاروا مقتطفات منها . ان هذا المشروع جدير بالتقدير . وهناك مؤلفات أخـرى نادرة ، يصعـب الحصول عليها ؛ وفي هذه الحالة أيضاً ، تستعيد المقتطفات كل قيمتها .

I

من الضروري الآن تسجيل بعض الملاحظات حول تاريخ الفلسفـة . فبالنسبـة الى التـاريخ السياسة ، في حوزتنا مصادر مباشرة وغير مباشرة . والمصادر الأولى قوامُها الافعال والأقوال الصادرة عن المؤلفين انفسهم . واما المؤرخون غير الاصيلين والذين بذلوا جهداً تأملياً ، فقد حصلوا على وثائق اولى واستعملوها . ان مصدر تاريخ الفلسفة غير موجود لدى هؤلاء المؤرخين ، ولكننا نجدنا أمام الافعال ذاتها وهذه هي اعمال الفلاسفة انفسهم . ولا ريب اننا نستطيع القول ان في ذلك غنىً كبيراً جداً لكي نتمكّن من استقاءِ بعض المعلومات منها . فمنَ الصحيح كلياً انه من جهة يجب علينا التوقف عند المؤرخين ؛ ولكن بالنسبة الى الكثيرين من الفلاسفة من الضروري ضرورةً مطلقة ان

ت . راوتشير ، تلميذ هيغل الذي صار استاذ جامعياً في صيف العلم 1825 . ومما يؤسف له ان الناشر لا يعرف شيئاً عن تلك المحاضرة الملقاة في شتاء 1825 -1826 ؛ ومع ذلك من المحتمل ان يكون راوتشير قد تحدث فيها على منوال حديثه في المحاضرة التي القاها صيف 1829 . ولقد جمع = Wesner المقاطع التي يدور حولها الكلام هنا والحقها بنسخة تاريخ الفلسفة عند هيغل .

ندرس المؤلفات ذاتها . وهذه الحاجة نشعرُ بها خصوصاً في ما يختصُ بالفلسفة اليونانية . لقد سبق لنا ان أبدينا جملة ملاحظات بهذا الصدد . وعندئذٍ يعتبرُ من شأننا التدقيق بمدى انطباق مبدأ من هذا النوع على كل المادة . زد على ذلك انه توجد ايضاً جملة من الاعمال الفلسفية غير المفيدة الا من الناحية الأدبية ، التاريخية .ـ وبخصوص هذه الأعمال تكفينا المقتطفات .ـ يمكننا أيضاً ان نلاحظ عموماً اننا اذا كنا نملك فكرة الفلسفة واذا كانت هذه الفكرة ماثلة في ذهننا ونحن ندرس تاريخها ، فإن دراسة المؤلفات الفلسفية ستكون سهلة علينا ومفيدةً ، ولن تكون علماً ميّتاً غير حاضر امامنا . فالدراسة ستبيّنُ لنا ما يناسبها في كل منظومة وكيف ينبغي علينا ان نصنّفها .

II

ان مصادر تاريخ الفلسفة نجده كاملاً تقريباً في كتاب تنمان « مبحث في تاريخ الفلسفة » Précis d'histoire de la philosophie الذي وضعه وندت Wendt (ورد سابقاً) . ومع ذلك اليكم المؤلفات الأكثر بروزاً . ان أقدم واضع لتاريخ فلسفة هو ديوجين لايرك Diogène Laërce . ستتاح لنا الفرصة للعودة الى هذا المؤلف .

أما في الأزمنة الحديثة فإن كتاب توم Thom ، تاريخ الفلسفة The History of philosophy هو من كتب تاريخ الفلسفة الأولى . وهناك كتاب ستانلي ، لندن (1) عام in 4° 1701 ، نقله غودوفر الى اللاتينية . وكتاب اولياريوس ، لايبزغ ، عام in 4° 1711 وهذا الكتاب لم يعد مستعملاً ؛ وهو لم يعد ملحوظاً الا من الوجهة الأدبية ؛ فهو يشتمل فقط على تاريخ المدارس الفلسفية القديمة بوصفها مذاهب وكأنما لم تظهر مدارس جديدةٍ من بعدها . وفيه نصادف الفكرة الفريدة التي كانت هي الرأي السائد في عصره ، الفكرة القائلة ان القدامى وحدهم قد عرفوا الفلسفات بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وان زمن الفلسفة كان قد اكتمل بوجهٍ عام ، فكسرتهُ المسيحية ؛ وفيه نميّز الحقيقة كما يفهمها العقلُ الطبيعي ، من الحقيقة المتنزّلة في الدين المسيحي . اذن الفكرة هي التالية ومعناها ان المسيحية هي التي جعلت الفلسفة سطحية ، وانها هي التي خفضتها الى شأن من شؤون الوثنيين ، وذلك على الرغم من كون الحقيقة لم تعد قادرة على الظهور إلاّ في الشكل الديني . بيد انه من

(1) 3, I ، اضافة : O'd. 111, 1711, in fol. 1655 (X111, 130) .

المفيد ان نلاحظ انه كان يوجد قبل نهضة العلوم فلسفاتٌ ذات طابع خاص وان الفلسفات التي كانت قائمة في عصر ستانلي كانت بلا ريب اما مجرد تكرارات لفلسفات افلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين القديمة ، واما كانت ، حينما تعرض نفسها اصيلةً ، فلسفات ما تزال فتيّةً جداً حتى يمكن للسادة الكهول ان يحترموها فينظرون اليها كأنها شيء ما خصوصي .

III-I

في المقام الثاني نجد كتاب « تاريخ نقدي للفلسفة » من وضع ج . ج . بروكري Jo. Jac. BRUCKERY ، المنشور في لايبزغ عام (1) 1742 -1767 في اربعة اجزاء . ويقع الجزء الرابع في مجلّدين ؛ والجزء السادس هو ملحق .

II-I

نجد فيه كمية كبيرة من الملاحظات حول افكار هذا العالم او ذاك من علماء العصر حول الفلسفات ؛ انه مجموع واسع ، من المستحسن الرجوع اليه بوجه خاص . ولكن العرض يفتقر الى اعلى درجات الحس التاريخي ، فهو غير مستقىً من المصادر فحسب ، بل ان المؤلف يخلط فيه تأملاته الخاصة واستنتاجات مستخلصة على منوال الماورائيّات الولفيّة métaphysique Wolfienne ؛ وهي استنتاجات معطاة كأنها تاريخيّة . فعندما لا نعرف من مقطومة فلسفية سوى القضية الكبرى مثلاً عندما يقول طاليس إن الماء هو مبدأ الكل ، فإن بروكري يستنتجُ من ذلك عشرين او ثلاثين قضية أخرى ليس فيها كلمة حق واحدة . إن هذه الطريقة ليس فيها اي شيء تاريخي إطلاقاً ومع ذلك لا يجوز المباشرة بالاسلوب التاريخي في اي عمل آخر مثلما يجب ان نفعل في تاريخ الفلسفة ؛ لان المهم في الفلسفة هي رسالة الفيلسوف ويجب الوقوف عندها . ان مقدمات المبدأ ونتائجه هي من صنيع التطور اللاحق للفلسفة .

III

ان الفلسفة ما تزال معتبرة كثيراً لا سيّما عند الفرنسيين ؛ ولكن النقد التاريخي هو بذاته ضعيف

(1) A. T 3, I: 1742 -1744 ، اربعة او خمسة أجزاء من قياس In-40 ـ الطبعة الثانية دون تعديل ، ولكنها مزيدة بملحق 1766 -1767 (X111, 131) .

مثل النقد المتعلّق بالظواهر الفلسفية ؛ والحقيقة انه لم يتم الرجوع الى المصادر ، بل الى ما كتبه آخرون عن القدماء .

هذا المؤلف مُثقل ، لكننا لا نجني منه سوى فائدة قليلة ، ولدينا مقتطفٌ منه :
Jo. Jac. BRUCKERI, historiae philosophicae, usui academicae Juventutis adornate, Lipsiae, 1747, in 8°, 2e éd. Leipzig, 1756, والطبعة الثالثة بعناية بورن ، لايبزغ 1790 .

III- I

هناك كتاب ثالث حولَ تاريخ الفلسفة هو كتاب ديتريش تييدمان ، روح الفلسفة النظرية ، ماربورغ ، 1791 -1797 في سبعة اجزاء من قياسْ in- 8 . وفيه يعالج التاريخ السياسي بالتفصيل ، اعتباطياً وبدون روح ، بشكل لا طائل تحته . فاللغة والاسلوب،هما دون مرونة وبلا دقة ؛ والمجموع يقدم المثل الحزين لانسان ، لاستاذ علاّمة ، ضحّى كامل حياته منكبّاً على درس الفلسفة النظرية دون ان يرتاب اطلاقاً فيا هو روح التنظير وما هي الماهيّة (1) . انه يقتطف من الأعمال الفلسفية مقتطفات على قدر ما فيها من الاستدلالات والأحكام العقلية . ولكنه عندما يصل الى الجدل ، النظر ، يصبح سيء المزاج ، فيفقد صبره وينقطع ويزعم ان ذلك من الصوفية ، مجرّد لطائف . فيتوقف هناك حيث يبدأ ما هو هام حقاً ومفيد . وما يجب تثمينه لديه هو انه يقدّم مقتطفاتٍ من بعض المؤلفات النادرة في القرون الوسطى ، مثال ذلك الكتابات السحرية écrits cabalistiques المتعلّقة بها . زدْ على ذلك ان للكتاب قيمة قليلة . كذلك فإن كتابه « مدافعات عن محاورات افلاطون » Argumenta dialogorum Platonis ، لا يستحق الذكر إطلاقاً .

اما كتاب « بحث في تاريخ الفلسفة مع مصادر نقدية لهذا التاريخ ، الذي وضعه ايوه . غُوتليب ـ بوهل ، منشورات غوتنغ ، 1796 -1804 في ثمانية اجزاء

---

(1) 3, I اضافة : حججه ودافعاته عن افلاطون ذي الجسرين هي من النوع نفسه (X111, 131)
Platon des Deux- ponts .

(2) Bipontis, 1786 ـ ذو الجسرين .

(و9 مجلّدات) قياس 8° ، فهو ذو قيمة ارفع ، لولا ان الفلسفة القديمة معالجة فيه باختصار شديد جداً بالمقارنة مع الفلسفة الحديثة المفصّلة كثيراً . وكلما كان بوهل Buhle يتقدّم ، كان يزداد توغلاً في التفاصيل . لهذا فان الأقسام الأولى ليس لها سوى قيمة ضئيلة . وبالنسبة الى بعض النقاط يمكننا استخدامها استخداماً مثمراً ، خاصةً لانه يقدم مقتطفاتٍ كثيرة من مؤلفاتٍ نادرة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، مثال ذلك المؤلفات الانكليزية والايكوسيّة ، ومؤلفات جيوردانو برونو Bruno الموجودة في مكتبة غوتنغ .

وفي هذا الباب يعتبر الكتاب الأكمل هو تاريخ الفلسفة الذي وضعه تنمان وظهر في لايبزيغ 1798 -1819 ، في 11 جزءاً (12 مجلداً) من قياس in-8° . ويقع الجزء الثامن الذي يدور حول الفلسفة المدرسية في مجلدين . هذا الجزء مشهور وغالباً ما يجري استعماله . فالفلسفات المتنوعة معالجةٌ فيه بوفرة ، وفلسفات العصر الحديث معالجة عنده بشكل أفضل من الفلسفات القديمة ، كما يحدث في مؤلفاتٍ من هذا النوع . صحيح انه من الأسهل عرض الفلسفات الحديثة ؛ اذ يكفي في هذه الحالة اجراء مقتطفات من المؤلفات الفلسفية ، واذا كانت موضوعة باللاتينية فمن السهل ترجمتها ؛ وان الأفكار الحديثة تقتربُ اكثر من تصوراتنا . لقد كان القدماء ينظرون نظرةً مختلفةً الى المفهوم وبالتالي هم اقل يسراً على الادراك . زد على ذلك اننا لا نعرف عنهم الا الشيء القليل ولا بد من عقل توليفي اكبر لتحديث أفكار القدامى ومنظوماتهم ، حتى نعرفها بأسلوبٍ حديث ونحافظ مع ذلك على صحتها . وفي هذه الحالة تستحيل الترجمة الحرفية ؛ فهذا غيرُ مناسب . ولا بد من التعبير بشكل مختلف عن التصورات القديمة ، دون اعطاء شيء آخر مع ذلك . غير اننا نميل بسهولة للتنكر لما هو قديم لكي نجعله مألوفاً اكثر لدينا ؛ وهذا ما حدث لتنمان في الغالب ؛ وهذا هو عيبه الأكبر . يضاف الى كون نصوصه غير غنيّة ، انه لا يفهم المقطتفات تماماً . فغالباً ما يتناقض النصُ والترجمةُ . واذا توقفنا عند تنمان فإننا سنكوّن فكرة فاسدة عن افلاطون وارسطو . وبالنسبة الى ارسطو بشكل خاص يكمن الخطأ الأكبر في فهم تنمان له بحيث يجعله يقول العكس ، بحيث اننا لو عكسنا ما يقوله تنمان عن ارسطو فاننا نحصل على معرفة أدقّ وعلم اوثق بأفكار ارسطو . ولكن

صدق تنهان تذهب الى حد الاشارة في هامش النص الى مقتطفات ارسطو . وبهذا الشأن يعتبر تقريباً غير قابل للاستعمال .

I

لا ريب انه يقولُ في مقدمته انه لا يجوز للمؤرِّخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، وهو مع ذلك صاحب منظومة لا تغيبُ عن خاطره . فهو يمدحُ أولاً ، ويبالغ ويفاخر ويثني على كل فيلسوف ؛ ولكنه في النهاية ، تكون خاتمة التاريخ ان الفيلسوف الشهير يصغر شيئاً فشيئاً لانه ذو عيب معين ، مثلاً انه لم يصبح بعدُ كانطياً ، وانه لم ينظر بعدُ على الطريقة النقدية في مصدر المعرفة وانه لم يصل بعدُ الى هذه النتيجة وهي ان المعرفة ممتنعة . اذن كل تاريخ الفلسفة هذا هو غير معقول إطلاقاً حتى في قسمه التاريخي .

1827. X 1. 15 III-I

هناك كمية من الابحاث القصيرة نذكر منها ثلاثةً :

(1)

فريدريك است F. Ast مبحث في تاريخ الفلسفة ، لاندشوت ، 1807 [1] ؛ وهو احد افضل الابحاث التي يسودُها عقل ممتاز جداً . يكتب المؤلّف في اسلوب شلينغ ، ولكن ليس بدون بعض الالتباس ، ويميز بصورة شبه قطعيّة بين المثالية والواقعية .

(2)

أ . وندت A. Wendt ، مبحث في تاريخ الفلسفة ، لايبزغ [2] . مختصر تنمان .

1

انه كتابٌ جيّد من الوجهة التاريخية ؛ ولكننا لندهش من رؤية كل ما هو وارد فيه ، منسوباً الى الفلسفة ، دون تفريقٍ بين ما هو مهم وما هو غير مهمّ . فلا يمكنُ ان نتجاهل فيه ، ميل سكان لايبزغ ونزوعهم الى كل ما هو كامل . ونظراً للسطحية ، لنزعة تجاهل عمق الروح ، لا يمكن تجاوز

---

(1) 3, I ، إضافة : طبعة ثانية ، 1825 (X111, 132) .

(2) 3, I ، إضافة : طبعة خامسة ، لايبزيغ ، 1829 قياس In-80 .

هذا الكتاب . هناك استيلاء على تصوُّر معين وتفكيرٌ بتحقيق شيء جديد ، عميق[1] . في حين ان الأمر لن يمكنه ان يتعلق إطلاقاً بفلسفة تعيينات سطحية من هذا النوع .

(3)

كتاب تاريخ الفلسفة لريكسنر th. A. Rixner ، سولزباخ ، 1823 -1822 ، ثلاثة اجزاء من قياس [2]|in- 8" ، هو الكتاب الأميز. فالكاتب لا يفتقر الى الروح . والكتابُ هو الاحدث والأفضل سواءً من حيث الوفرة الأدبية ام من حيث الفكر ، وان كان لايستجيب لكل ما يجب فرضه وتطلّبه في تاريخٍ للفلسفة . ويمكننا مثلاً ان نتهمّه بادخال مقاطع خاصة بعلومٍ اخرى وان في ذلك اختلافاً كبيراً . ولكن يمكن ان نوصي به لانه يقدِّم في ملاحق كل جزء النصوص الأصلية الأساسية ، وكذلك هو الحالُ بالنسبة الى دقة النصوص الواردة وامور أخرى كثيرة[3] .

II

هنا ننهي المدخل ؛ وفي ما يلي يُفترض ان يكون التاريخ السياسي معروفاً ، ان الأمرَ مختلفٌ بالنسبة الى مبدأ روحية الشعوب وكل ما يتّصل فيها بالسياسة ؛ وهذا يقتربُ من دراستنا . كذلك سأذكر ملاحظات بيوغرافية قريبة من موضوعنا ، ولكن ذلك سيكون عرضيّاً ، لان المقصود ليس تاريخ الفلاسفة بل تاريخ الفلسفة . كذلك سأترك جانباً كثيراً من الأسماء التي جمعها المتبحّرون ، والتي لا قيمة لها من الوجهة الفلسفية . ان الفلسفة هي التي تشكل الاهمية الرئيسية بوجهٍ عام ، نعني الفكر المتعينّ ، الدرجة المحددة من تطور العقل في كل عصر .

ان ما يظهر للوهلة الأولى ، الأنسب والأفضل في تاريخ الفلسفة انما هو عدم ذكر مقتطفات ؛ ولكن معالجة تاريخ الفلسفة بطريقة السرد الزمني لهي طريقة غير جديرة به ؛ وهذا الأمر لا يجوز ان يحدث حتى في التاريخ السياسي ؛ لانه في هذا التاريخ ايضاً هناك مجالٌ لتصوُّرِ غاية ، هي غاية تطور تاريخ الشعوب . وعليه فان روما هي الوجهة الأولى في التاريخ الروماني الذي وضعهتيتليف Titelive . فنرى روما

---

(1) 3, I ، إضافة : هذه الفلسفات الجديدة المزعومة تخرج من الأرض كالفطر(X111, 133) .

(2) 3, I ، اضافة : طبعة ثانية ، منقحة ، 1829 ,(X111, 133) .

(3) 3, I ، اضافة : ربما تلزم منتقيات ادبيَّة ، لا سيا عند الفلاسفة القدامى ، فلا يبقى كثيرٌ من نصوص الفلاسفة السابقين على افلاطون(X111, 133) .

صاعدة ، مدافعة عن ذاتها ، تمارس قوّتها ، الخ . ان الغاية العامة هي روما اذن ، ازدياد سيادتها ، تطور دستورها ، الخ . وفي تاريخ الفلسفة تعتبرُ الغـاية تطـوير العقل ؛ وهذه الغاية غير داخلةٍ فيها ، ولكن الشيء ذاته بوصفه عاماً هو الذي يكون في الأساس ويتبدّى كغاية ؛ هكذا تتوافقُ عفوياً ، فطرياً ، شتى التشكيلات . ان ما نقترحه هو عرض تطور الروح ، تطور الفكر .

I

بخصوص منهجنا لا بد أيضاً من الملاحظة :

(أ) انني لا ألح إلاّ قليلاً على ما هو خارجي ، تاريخي ، باستثناء العامل السياسي عندما يفيد في تمييز وتبيان روحية عصرٍ ما ؛

(ب) اننا نخضع لما هو ضروري جداً بالنسبة الى الملاحظات البيوغرافية والادبيّة ؛

(ج) اما بالنسبة الى الفلسفات فلن نذكر سوى تلك التي اثار مبلؤ ها حركة وحافزاً . وبالتالي سنتخطّى كل ما لا يطول سوى استخدام وتعميم مختلف المنظومات . فقـد سبـق ان لاحظنـا ان المبادىء التي لا تكون عينيّة في ذاتها لا تكفي لتطبيقها على وجود عيني اكثر . واما روح ، مبدأ كل فلسفة ، فقد اتينا على ذكره آنفاً .

ولكن يبدو انه ما يزال ضرورياً حسمُ هذه المسألة ، نعني اذا كان يجب على مؤ رخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، واذا كان بالحريّ لا ينبغي له ان يظل حيادياً ، فلا يحكم ولا يختار ، ولا يضيف شيئاً من عنده ، ولا يسارع الى إصدار حكم . وبالواقع يبدو شرط التجرد والنزاهة هذا لطيفاً جداً كدرس في الأخلاق . فيقال بدقّة ان تاريخ (الفلسفة) يجب ان يؤ دي الى النزاهة . لكن ما هو فريدٌ في الأمر هو ان هذا وحده الذي لا يعرف من الأمر شيئاً ، ولا يملك عنه سوى معلومات تاريخية ، هو الذي يحافظ على موقف محايد . (فمعرفة العقائد تاريخياً معناه عدم فهمها) .

بيد أنّه لا مناص من التفريق بين التاريخ السياسي وتاريخ الفلسفة . فالأول يمكنُهُ ان يكونَ موضوعياً مثل اناشيد هوميروس ، ومثلما كتب هيرودتس وثيوسيديد التاريخ . فهم كرجالٍ أحرار تركوا الأمور تجري ، مسترسلين كما يحلـو لهـم في الافعـال والحـوادث دون ان يضيفـوا اليهـا من عنديّاتهم ؛ انهم يعرضون القضية دون ان يعرضوها على محكمتهم ودون ان يصدروا حكماً عليها . ولكن في تاريخ الفلسفة تختلفُ الشروط والظروف ؛ لانه مهما توجّب على هذا التاريخ ان يسرد من الافعال ، فإن السؤ ال الذي يطرح نفسه هو ان نعرف ما هو الفعل في الفلسفة ، نعني معرفة ما هو وما ليس هو من الفلسفة واية مكانة يجب ان تُعزى لكل فعل . ان هذه المسألة تظهرُ لنا الفرق : ففي

التاريخ الخارجي كل شيء فعل ـ، ومن الثابت ان هناك اموراً هامة وأخرى غير هامة ،ـ ولكن الحدث مطروح مباشرة على التمثُّل ، إنه واقعة . والعكس في الفلسفة ، اذ المسألة هي ان نعرف ما هو الفعل والمكانة التي يجب ان نعزوها اليه . كذلك لا يمكنُ لتاريخ الفلسفة ان يُكتب دون استناد الى حكم ، ولا يمكن ان يصاغ بدون منظومة .

III

هنا ننظر بشكل اساسي في تاريخ الفلسفة وليس في سِيرِ الفلاسفة ؛ اذن لن نذكر الظروف الخاصة بحياة شتى الفلاسفة . كذلك ، بسبب ضيق الوقت المحدد لنا ، لا بد لنا من اهمال المصادر والاكتفاء ببعض المعطيات . يضاف الى ذلك اننا في هذا العرض لتاريخ الفلسفة يمكننا فقط النظر في الفلاسفة الرئيسيين . فقد كان لكل نظام عدد معينٌ من الاساتذة والاتباع ؛ وبالتالي يمكننا ان نشير الى جمهرة من اسماء الرجال الذين كانت لهم مآثرهم الجزئية كأساتذة فلسفة ؛ ولكن يجب علينا ايضاً ان نتجاهل طريقة نشر فلسفة ما . وبالنسبة الى المنظومات الفلسفية علينا قبل كل شيء النظر في المبادىء ؛ فالحقيقة انها منقادة الى المواضيع العينية ، ولكن اذا كان المبدأ مجرَّداً ، حَصْرِياً ، واذا لاحظنا هذه الحصريّة ، امكننا القول على الفور ان بتطبيقها على العينيّ لا يكفي وانه بدون فائدة بالنسبة الينا .ـ وبوجو عامْ علينا في التاريخ ان نحيط بالأفعال ، نعني في حالتنا هذه علينا الوقوف عند الفكر المتعينّ . ولكننا نعتبر فقط وبالتدقيق كيفية التعبير عن هذا الفكر في كل مرتبة . فقد كان يلزم ثلاثة وعشرين قرناً للوصول الى وعي الذات ، نعني مثلاً كيف يجب اكتناه مفهوم الوجود .

هـ ـ الفلسفة الشرقيّة

IV

ان الفلسفة الأولى التي نصادفها ، اذا انتقلنا الى تاريخ الفلسفة ، هي الفلسفة الشرقية . فمنذ العصور المغرقة في القدم كانت شهيرةً جداً ؛ ومثالُ ذلك ان الاغريق كانوا منذ أقدم الأزمنة شديدي الاحترام والتقدير للفلسفة الهندوكية وللحكمة المصرية على السواء ؛ ومع ذلك فاننا لا نعرفُ شيئاً عن المصادر التي عرفها الاغريق . هناك تمثلات فلسفية شرقية اثرت فيا بعد بشكل أدقّ على الثقافة الفلسفية وكذلك على الميثولوجيا . ففي مدرسة الاسكندرية ، بالاسكندرية ، في هذا المركز الخاص بالعالم الاغريقي في موسمه المتأخر ، جرى التفاعل الكبير مع الفلسفة ولا سيا الشرقية منها ، فاستعملت المبادىء الشرقية استعمالاً واسعاً .ـ وكانت الصلة التي تربط الفلسفة الشرقية بالفلسفة الاغريقية مشهورة جداً منذ القدم ، وكان التاريخ يعترف بها أيضاً ؛ ولكن في حقيقة القول اننا لم نحصل الا مؤخراً على معلومات ادقّ وأصحّ عن اسرار الفلسفة الشرقية . وهذا حصل فقط عندما اخذت الاعمال الاصلية تصلنا شيئاً فشيئاً . وان الفرق الرئيسي الذي يجب ذكرُه هنا ، الفرق القائم بين التطورات الفلسفية المعبَّر عنها في شكلٍ ديني والفلسفة بمعناها الدقيق ، قد سبق لنا ان اشرنا اليه من قبل . ان مضمون الفكر الشرقي هو بالحريّ ذو قوام ديني ـ مضطرب وملتبس . وان الرابطة التي تجمع مضموناً مماثلاً مع الفكر اليوناني ، الواضح والمعينّ بذاته ،هي بكل تأكيد رابطة تاريخية ، وان توكيد رابطة كهذه بات معقولاً كثيراً ـ كما سبق ان لاحظنا في المدخل ـ نظراً لان الفلسفات الأولى تجريدية تماماً وبقيت عند حدود المجرّدات . اذن ليس هناك ما يدعو للدهشة في كون الأساس العام الذي تكشّفَ لنا ، لا سيا في هذه الأزمنة الأخيرة ، موجوداً ايضاً في فلسفات أخرى . ولكن جمعاً كهذا في التجريد المحض لا يمكنه ان يشكل تسلسلاً تاريخياً . إن هناك وسطاً خاصاً من العلماء له مصلحة كبرى في القول إننا نجد في فلسفات الشرق الدينية القديمة مصادر كل ما جاء فيا بعد وما استمدّ منه اصله التاريخي ايضاً . ان الفلاسفة الكاثوليك المحدثين بشكل خاص ، ولا سيا فريدريك دي شليغل الذين قالوا إن ديناً قديماً ـ قديماً ، بدائياً أيضاً حسب التاريخ الخارجي ـ هذا الدين الأول ، الدين الخالص ، الكاثوليكي ، اذن ان ديناً قديماً من هذا النوع ، الأول تاريخياً ، قد صدر عنه كل ما نجده في الديانات الأخرى ، وكذلك في الفلسفات الأخرى . وان الابحاث الحديثة الشديدة التبحّر تسير جزئياً في هذا الاتجاه . وتنشدُ هذه الغاية . ان قابيل رموزا Abel Rémusat ،

افضل العارفين بشؤ ون الشرق ، يتناول المعتقدات ، المقترحات والمحمولات الموجودة لدى الصينيّين ، بحيث انه يميل دائماً الى تناولها بوصفها هي التي صدرت اولاً ؛ وان كل ما جاء لاحقاً يستمد أصّله منها ، ومن هناك نهل الاغريق والرومان ، الخ . وبشكل خاص أطلعنا على كتاب فلسفي صيني من لاوتسي Laotseu (1) . يقولُ لنا رموزا : « إن تماهي العقائد الاورفية والبلخوسيّة مع العقائد المصرية والفيثاغورية انما يؤكّدُها هيرودتس (2) » . ومن ثم يوردُ دليلاً على قوله ، بروكر (3) الذي يؤكد ان هذه المعتقدات متماهية مع معتقدات افلاطون ، وهي شواهد لا تبدو صحيحة إطلاقاً . واخيراً يذكر موشييم وانكتيل دي بروّن (4) الذي يقول : « كانت هذه المعتقدات تشكّلُ جزءاً من العقيدة الشرقية ، المتناقلة عن المنادكة الى الفرس ، وعن هؤلاء الى الاغريق والرومان ومن ثم الينا » . من حيث التجريد المحض يمكننا ان نجد في كل مكان افكاراً متماثلة . لهذا فإن مقارنات من هذا النوع تعتبر سطحية ؛ ففيها إهمالٌ لما هو اصيلٌ ، مثلاً اصالة الفكر الاغريقي بالمقارنة مع الشرقيين ، نعني بالضبط ما يعطيه قيمته .ـ اذن لم نتعرف على هذه الفلسفات الشرقية القديمة إلاّ في الأزمنة الحديثة .

من الوجهة الفلسفية ، علينا ان نلحّ قليلاً على شعبين ، الصيني والهندوكي .

II

علينا اولاً تناول الفلسفة الشرقية ، ولكنها مع ذلك لا تشكل جزءاً من موضوعنا بالمعنى الدقيق للكلمة . ولن نتكلم عنها في الاستدلال الا لكي نشرحَ سببَ عدم إلحاحنا بالتفاصيل على هذه المادّة ، والعلاقة القائمة فعلاً بين ما يتجلىّ هنا كفلسفة وبين الفلسفة بالمعنى الدقيق . حين نتكلم عن فلسفةٍ شرقية ، يجب علينا التكلُّم في النهاية عن الفلسفة ذاتها . ومن هذه الوجهة ، من المفيد ان نلاحظ على الفور ان ما نسمّيه في الشرق فلسفةً هو بوجه عام وبالحريِّ التصور الديني لهذا الشرق ـ تصوّر ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة . لقد ميّزنا في مدخلنا بين التشكيلات حيث يرتدي الحقّ شكل الدين ، وبين الشكل الذي يتلقّاه الحق من الفكر ، كفلسفة .

(1) مذكرة حول حياة وآراء لاوتسي ، الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل التقويم الميلادي ، وضعه السيد قابيل رموزا . تُلي يوم 15 حزيران (جوان) 1820 ، وظهر في مذكرات المعهد الملكي الفرنسي ، اكاديمية الفنون والآداب الجميلة ، V11 ، باريس 1824 ، ص 1-54 .

(2) المرجع السابق ، ص 52 .

(3) المرجع السابق ، ص 36, 38, 53 .

(4) المرجع السابق ، ص 53 .

وبمقتضى ذلك ، يمكننا القولُ بوجو عام : إن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية ، تمثّل ديني بوجو عام ، ولا بد من تبيان السبب الذي جعلنا ننجرّ بسهولةٍ الى اعتبار هذا التمثل من الفلسفة .

قلّما تدعونا الديانات الاغريقية والرومانية والمسيحية الى التفكير في موضوعها بالفلسفة ، لان التكوينات الالهية عند الاغريق والرومان قائمةً بذاتها ، وكما اننا في ديننا وفي الديانة اليهودية نرى للتمثالات الدينية السامية جداً دلالةً وحيدةً فلا يمكننا أن نستمر في تفسيرها وتأويلها ؛ وعندما يكون امامنا التمثل الأرفع ، لا ينبغي علينا سوى التوقف عنده والاحاطة به . فلا نتخذه على الفور كأنه مذهب فلسفي ، ولا نَعمل فيه تفكيرنا على الفور ؛ ان تفسير اشكال الميثولوجيا الاغريقية والديانة المسيحية والأديان الأخرى لهو عمل خاصٌ جداً ، وكذلك بالنسبة الى ادخال قضايا فلسفية في الاساطير والأديان او تحويلها الى قضايا من هذا النوع . الا ان الديانة الشرقية تذكّرنا بالفلسفة على نحو مباشر اكثر ؛ فهي تقترب كثيراً من التمثل الفلسفي . وسبب هذه المفارقة هو ان مبدأ الحرية والفردية يتجلّ بشكل اكثر في كل الديانات الأخرى ، لا سيا في المبدأ الاغريقي ، ويتجلى بشكل اكثر ايضاً في المبدأ الجرماني . والخلاصة ان التمثلات الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً اشد فرديةً ، فيزداد ظهورُه في صورة الأشخاص . اما في الديانة الشرقية فان طابع الذاتية ، الحرية الذاتية فلم يتبلور بعد تبلوراً كافياً ؛ فهي بالحريّ ذات طابع عام ؛ يترتب على ذلك ان التمثلات الدينية هي أعمّ وانها ترتدي بسهولة مظهر التصورات او الأفكار الفلسفية . ويكتمل تمثُّل الهنادكة في العمومية وهكذا يزداد ازدهار التأمل والتفكير عندهم . الحقيقة ان التمثلات الهندوكية ترتدي شكلاً فردياً مثل البراهما Brahma ، الفيشنو Vichnou ، الشيڤا çiva ، ولكن الفرديَّة فيها بالغة السطحية ، بحيث اننا عندما نظن اننا امام اشخاص معيّنين واننا نرغبُ في الاحاطة بهم ، نرى ان هؤلاء الافراد يتلاشون فجأة ، ويمتلّون الى ان يصبحوا واسعين ، بلا قياس . ان الفردية لا تتماسك ولا يمكن ان نحيط بها لانها تفتقر الى الحرية . واننا لنجد انفسنا ، عند الهنادكة ، امام كائنات عامة ، آلهة طبيعية ، قوى تتوافق تقريباً مع صور العقيدة الكونية الاغريقية ، صور اورانوس ، كرونوس الخ . التي

يكون شكلها سطحياً حتى في حالة انفراده او ظهوره بمظر الفردية .

هذا هو السبب الرئيس الذي يجعل التمثلات الهندوكية ترتدي اولاً مظهر الأفكار الفلسفية ، الآراء العامة . فعندما نسمع جوبيتر يتكلّم ، عندما نسمع المسيح يتكلم ، انما نتمثل امامنا طابعاً فردياً . لكن عند الفرس ، مثلاً ، امامنا زرفان اكيرين Zervane Akerene ، الزمن اللامتناهي ، ثم ارمزد ، النور ، الخير ، واهريمان . الظلام ، الشر . ان هذه كائنات عامة كلياً ، وتمثلات صالحة ايضاً كمبادىء عامة ـ قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها صالحة ايضاً كمبادىء عامة، قريبةبذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها اتجاهات فلسفية . وبشكل خاص نصادف تمثلاتٍ من هذا النوع في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة حيث ان لهذا المفهوم الشرقي العظيم والعام يصل الى الغرب ، موطن الفرادة والتحديد والقياس . الموطن الذي تسودُه الذاتية ، فرادة الذات . وبوجه خاص في القرون الأولى للمسيحية بدأت هذه الروحية الشرقية تتعاظم بلا حدود ، بحيث تولد عدد كبيرٌ من المذاهب الهرطوقيّة الى ان انتصر عليها الروح الغربي للكنيسة وحدَّد بقوّةٍ وثباتِ الالهيَ في صورته التاريخية . زدْ على ذلك انه كان عصراً هاماً ، العصر الذي تغلغلت فيه الأفكار الشرقية ونفذت الى الغرب ؛ سنعود للكلام على ذلك في معرض حديثنا عن الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعرفانيّة .

ان هذا الطابع الدائم للعمومية في افكارالشرقي الدينية هو ما ينبغي أن يلاحظ اولاً . ومن ثم يجب النظر عن كثبٍ في مضمون الديانات الشرقية ، هكذا هي كافة الديانات الشرقية ـ ما عدا ديانة اليهود ـ ولكن بشكل خاص ديانة الهند . فالنقطة الرئيسة هي ان ما هو بذاته ولذاته ، الابدي الواحد ، الله من حيث علاقة الفرد به ، يزداد اكتساباً لطابع العام (طابع الالوهة ، الالهي) . اذن العلاقة الرئيسة في الشرق هي التالية : ان الجوهر كجوهر هو الحق وان الفرد بذاته هو بدون قيمة وليس عليه ان يكتسب شيئاً طالما انه يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته ؛ وعلى العكس لا يمكنه ان يكون ذا قيمة حقيقية الا اذا اختلط بالمادة الجوهرية هذه حيث ان هذه الأخيرة لا تعود موجودة بالنسبة الى الفرد وان الفرد ينقطع هو ذاته عن الوجود كوعي ، فيتلاشى في اللاوعي . هذه هي الرابطة الاساسية في الاديان

الشرقية . في حين ان الفرد حسب المبدأ اليوناني والجرماني يعرف نفسه حراً ، فالفرد موجودٌ لذاته وعليه ان يحافظ على نفسه في هذه الحال من الوجود لأجل ذاته . وفي الغرب ، يخرج الفرد من المادة الكونية ويعتمد على نفسه ؛ ولكن هذه الاستقلالية تزيد من صعوبة كدح الروح في سبيل تقديمها الفكر بنقاء تام ؛ لانه يجب في هذه الحالة ان ينفصل الفكر بدوره عن الفرد وان يتكوَّن لذاته . ان المكانة الذاتية الارفع التي تحتلها الحرية الاغريقية ، الحياة الأكثر تحرراً وفرحاً . كانت تشكّل اذن عائقاً أمام الفكر ؛ فكانت تجعل عمل الفكر لاجل فرض العمومية عملاً صعباً . وفي الشرق ، كانت جميع افكار الفرد الذي لا يعيش إلاّ في العمومية ، لا تدور أبداً الا حول ما هو عام . هناك ، الرئيسي هو الجوهري واللاوعي ، وانعدام الحقوق ، وتلاشي الفرد في الجوهري يتعلّقان بذلك مباشرة . في الدين الشرقي يكون الجوهر على هذا النحو لذاته وبذاته هو الأهم ؛ وبالتالي هذه فعلاً فكرة فلسفية ؛ وان علاقة الفرد بهذه المادة يجب ان تُعتبر بمثابة نقطة هامة ، خاصة بقدر ما يعبّر فيها عن نفي الفرد وعن اللامتناهي . لكن الفرد لا يمثّلُ ، كما هو الحال في الفلسفة الاوروبية ، كأنه مقيمٌ في المادة ، ولا كأنه ذاتية الحرية التي لا تتلاشى في وحدتها مع الجوهري المادي ، وانما تتحرَّر لتبلغ الحرية الحقيقية . وطالما ان الوعي الشرقي يصل الى تمايزات وتعيينات الأفكار والمبادىء الخ ، فان هذه المقولات ، هذه المبادىء المعيَّنة تظلُّ بدون اتحادٍ مع المادي الجوهري . والخلاصة هي ان الجوهري حين يحطّم كل ما هو خاص يتوسع الى ما لا نهاية ، بلا قياس ، وهذا هو الأسمى في نظر الشرقي ؛ واما انه عندما يتعيَّنُ ، عندما يطرحُ نفسه في لحظاته واوقاته ، اعني عندما يفكّر الشرقي ، فان ذلك يكون شكلاً بلا روح ، شكلاً خارجياً ، لا يمكنه استقبال اي مبدأ تنظيري ـ ادراك جامد ، بحيث اننا نشعر وكأننا كنا نقرأ شيئاً عن منطق وولف . ولا يستطيع المتناهي ان يصبح حقيقةً الا عندما يغطس في المادة ؛ وحين ينفصل عنها ، يظل فارغاً ، فقيراً ، متعيّناً بذاته ، بدون رابطة داخلية . وعلى الفور نجد لديهم تمثلاً متناهياً معيناً ، ما هو الا تعداداً خارجياً ، جامداً للعناصر ـ ونجد شيئاً ما بالغ الصعوبة ، فارغاً ، تافهاً ، عادياً . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاحتفالات الشديدة التعارض مع بساطتها عندما يغرق الشرقيون في الخشوع الذي

نجده لديهم هوذا الطابع العام للأفكار والتطلعات الفلسفية الدينية في الشرق : فمن جهة هناك كتلة ضخمة من الاحتفالات الشديدة الحماقة ، والفقيرة الى التعيينات ، ومن جهة ثانية هناك هذا التسامي ، هذا الاتساع الذي يضيع فيه كل شيء .

سأذكر شعبين شرقيين ، الصينيين والهنادكة .

III

نلاحظ هنا بوجه خاص الافتقار الشديد الى المبادىء ـ. ويعود سببها الى عصر قديم جداً ؛ وان علينا ان نقطع ثلاثة وعشرين قرناً قبل ميلاد المسيح . ولن نتناول سوى الصينيين والهنادكة ؛ ولا يمكننا ان نصف فلسفة فارسية دقيقة ؛ ان ديانتهم لا ترتدي شكلاً فلسفياً على الرغم من اننا نجد فيها تعارض النور والظلام ، والخير والشر . واننا بوجه خاص نتأمل في فكرة هذا التعارض ، عندما يقال ان ديانة الفرس قد اخترقت الغرب . ففي الواقع المحدث مع العرفانية . وسنتكلم فيها بعد عن الفلسفة العربية ؛ زدْ على ذلك انها لا تقدّم شيئاً اصيلاً وليس عندنا ما نقوله في موضوع المصريين .

1 ـ الصينيّون

II

يتمتَّعُ الصينيّون بالمجد الناجم عن تثقفهم الواسع في العلوم . ولكن هذا المجد يبدو مخفوضاً جداً عندما نطّلع على هذا العلم اطلاعاً حسناً ، لاسيا فيا يختصُّ بحساباتهم الفلكيّة . ان ثقافتهم الكبرى تتصل بالدين والعلم والشعر والنظام السياسي والادارة والعدل والتجارة والتقنية والفنون . ولكن اذا وضعنا في المرتبة نفسها العلم السياسي الصيني مثلاً مع السياسة الاوروبية فان ذلك لا يكون ممكناً إلاّ من حيث العنصر الشكلي ، لانهما مختلفتان من حيث الروح . كذلك من الممكن ان نجد من حيث الشكل ان الشعر الهندوكي كاملاً وغنياً ومشرقاً مثل الادب الشعري لدى اي شعب ؛ لكن فيا يتعلّق بالصميم ، لا نستطيع ان نعتبره الا كلعبة من العاب الخيال والوهم . وبهذا الصدد يمكننا وصفه بأنه مشرق جداً ، ولكننا لا نقول ذلك بجديّة . حتى اننا لا نستطيع ان نتذوق الشعر الهوميروسي من حيث الجوهر ؛ ولكننا لا نستطيع ان ننظر بعين الجدّ الى ما تحتويه تلك الاشعار ؛ لاننا لن

نعبد جوبيتر ، اثينا ، الخ . لهذا لا نستطيع ابداً ان نعاود إنتاج اعمال كهذه ، لا لاننا نفتقر الى اناس ذوي موهبة كبيرة كموهبة هوميروس - اذ لدينا عبقريات ذات عظمة مساوية - بل لان الأفكار لم تعد افكارنا . وهكذا بالنسبة الى الشكل حيث ان الشعر الشرقي يمكن تطويره كثيراً لكنه يظلُّ غريباً في نظرنا لانه يوجدُ في حالةٍ لم تعد مفاهيمُها قادرةً على اشباعنا وإرضائنا . كذلك يمكن لادارة العدالة والنظام السياسي عند الصينيين ان تكون متقنة على قدر الامكان من حيث جمال الشكل والمنطق ، ومع ذلك بأننا نلاحظ على الفور انها لا تناسبنا . هنا أيضاً الجوهرُ لا يرضينا ، لاننا بدلاً من الحق نجدُ فيه بالحريّ إذلالاً للحق . واليكم ما يتوجّب التنبه اليه في مقارناتٍ من هذا النوع : لا يجوز النظر الى الشكل فقط ، فالمهم هو الجوهر . المضمون ؛ ولا يجوز الاستسلام لغواية الشكل بحيث يوضع في المرتبة نفسها او بحيث يُفضَّلُ ما هو شرقي على ما هو خاص بنا .

III

الصينيون امبراطورية قديمة . وكل مؤسساتهم ، دستورهم ، ثقافتهم وفنونهم هي امور قديمة جداً ، تقدّمت إنطلاقاً من بداية بربرية وصولاً الى درجة معينة من الثقافة . والحال ، بما انهم يفتقرون الى الاحساس بتطور الروح ، فهم يملكون فقط ثقافة تثبّتُ نفسها من داخل مبدئها ، فلا بدّ أيضاً من اعتبار فلسفتهم بوصفها متصلبة ، متحجّرة ؛ لهذا لا نعرف ولا يمكننا ان نورد عنهم سوى التجريدات والعموميّات .

IV

تعودُ الفلسفة الصينية الى ازمنة مغرقةٍ في القدم ، فهناك تقاليد وموروثات مؤكدة تعود حتى الى 2700 قبل ميلاد المسيح ؛ وانطلاقاً من ذلك نبدأ بالحصول على معلومات واسماء واشكال موثوقة . زدْ على ذلك انه عصر كان يسير التراثُ فيه نحو الشرق بوجهٍ عام .

IV-III

لدى الصينيين بعض الكتب القديمة جداً تعتبر مرجعاً ، كالتوراة عندنا ، ولا مناص من اعتبارها بمثابة الكتب الأولى الأساسية لتاريخ الصين ودستورها ولفلسفتها الخ . انها تدعى كينغز Kings ويوجد منها اربعة كتب بشكل خاص . الى جانب ذلك هناك كتبٌ اخرى تحظى باحترام مماثل . وان الشوكينغ Chou- King احد تلك الكتب . هناك فرنسي ترجمه فعرّف به (1) انه بشكل خاص كتاب

(1) كتاب الشوكينغ ، P. GAUBIL, Le Chou- king, paris, 1970 احد الكتب المقدسة لدى

تاريخي ؛ ومع ذلك فهو ليس تسلسلاً لتواريخ ، وانما هو بالحريّ كتاب مجزأ ، مفكك ؛ غير أنه يتضمَّنُ جزئياً مقاطع محدّدة جيداً ، وسلاسل من الأمراء ، ومعطيات موثوقة تتضمن وقائع تاريخية ؛ وان الكتب الأخيرة من الشوكينغ تبدأ فعلاً مثل الكتب التاريخية . حتى ان احد الفصول يتضمَّنُ بحثاً في الحكمة وفي المعارف العلمية عند الصينيّين . ومن رأينا ان الكتاب الرئيسي هو اليوكينغ Y-King ، وهو كتابٌ يتضمَّنُ افكاراً مجرَّدة تماماً . والكتاب الثالث يدعى الشي كينغ Chi - King ويتضمَّن اشعاراً ، اناشيد ، اغان قديمة ؛ أما الرابع لي ـ كينغ Li - King فيعالج الاحتفاليات واصول التصرُّف في البلاط الخ . يجب ان نضيف كتاب اليوكينغ Yo-King المتعلّق بالموسيقى .

III

ان اليوكينغ هو كتاب التحولات ، تعاقبات السكون والحركة ، ديمومة الولادة والموت ، وهو أيضاً كتابُ القرانات والمبادىء ؛ وهو يسمّى أيضاً كتاب المصائر او كتاب التبصرة . فهو يتضمن خطوطاً وشرحها . بالنسبة للتبصرة هنالك قُضيبات خشبية في عُلبة ؛ يأخذ المرءُ منها قضيباً صغيراً في يده ويتلو صلاةً ؛ ويتناول الكاهن القضيب الصغير ويرميه في الهواء مع قضيبات أخرى . وتشكل القضيبات المتساقطة اشكالاً معينة فوق الأرض يقدّم اليوكينغ معناها ويستعملها لتحديد المستقبل سلفاً . واليوكينغ كما هو عليه الآن ، هو من تحرير كونفوشيوس Confucius .

III - II

الأشهر في الفلسفة ، بنظر الصينيّين ، هو كونفوتشي (كونفوشيوس باللاتينية) . فقد حظي بشهرة عظيمة ، لا سيما في عصر ليبنيز Leibniz . ان كتبه البالغة العدد هي من اعظم الكتب لدى الصينيّين ؛ فهم يجعلونها دراستهم الكبرى ؛ لقد شرح كونفوتشي كتباً قديمة لدى هذا الشعب ، خصوصاً من النوع التاريخي ، وكتب تاريخاً أيضاً . وتتعلق مؤلفاته الأخرى بالفلسفة ؛ فهي أيضاً شروحات لمؤلفات تقليدية قديمة لدى الصينيّين ؛ ولكن إتهام الأخلاق هو الذي عاد عليه بشهرة عريضة .ـ إن اشهر مؤلفاته ترجمها مؤخراً شخص انكليزي(1) . وقام مبشرٌ فرنسي بترجمة سيرة حياته عن الصينيّة (2) . وهذه السيرة تقول إنه عاش في القرن السادس قبل التقويم المسيحي ، وكان وزيراً لزمن معين ، ثم ترك الوزارة وعاش متفلسفاً مع اصدقائه وتلاميذه ؛ كذلك في حوزتنا محادثاتٌ له معهم ؛ وبشكل جوهري تعتبرُ افكارُه من جهةٍ عقائد اخلاقية ، ومن جهة ثانية وصايا بالغة التفاهة في جزء منها ، تتعلق بالطقوس والعادات . ان الأخلاق طيبة وشريفة ، لا اكثر ؛ فلا

الصينيّين ، ترجمة غوبيل ، باريس 234-1770 .

Yosua Marshmann, The Works of confucius containing the original tent mith (1) atranslation... Etc., Seranpone, 1809.

(2) ب . اميو P. Amiot : حياة كونغ تشي ، المسمّى باسمه كونفوشيوس عند العامة ؛ باريس ، 1786 .

نتوقّعن ان نصادف فيها ابحاثاً فلسفية عميقة ؛ كذلك لا يجوز ان نحلم بوجود تنظير عنده . لقد كان كونفوشيوس رجل أعمال ، ذا حكمة عملية . وبالنسبة الينا لا يوجد شيء نلتقطه في تعاليمه . وبالتالي ليس علينا ان نلحّ اكثر ، فالقضايا التي نجدها عنده موجودة في كل مكان ، ومعروفة عالمياً . وربما يعتبر كتاب De officiis لشيشرون الفضل ، ويقدم لنا فائدة اكبر من جميع كتب كونفوشيوس مجتمعة ؛ فهذه الكتب شديدة الاطناب شيمة كتب الوعظ الأخلاقي . اذن يمكننا القول حقاً انه كان من الأفضل لشهرة كونفوشيوس عدم الاقدام على ترجمة مؤلفاته . وهكذا حين جرى على اطلاعنا على نظامه الأخلاقي من خلال ترجمة المانية ، جعلوه يفقد لدينا كثيراً من شهرته (1) .

II

كذلك يهتم الصينيّون في الحقيقة بافكار مجرَّدة ، بمقولات خالصة . وعليه ، فهم يملكون كتاباً قديماً يدعى يو ـ كينغ ، يتضمّن اقدم حكمة صينية ويتمتع بسلطة مطلقة .

III

إن اساس كتاب اليوكينغ هو تجميع سمات واشكال بسيطة . هذا التجميع هو جزءٌ من أقدم ما يعرفهُ الصينيّون ؛ وهي تعرف باسم Trigamnata de Fo-Hi ، احد أجداد الشعب الصيني .

IV-II

ينسب اصل اليوكنيغ الى فو ـ هي ، امير قديم من أمراء التراث (الذي يجب تمييزه بشكل مطلق عن فو Fo ، وكذلك عن البوذا ، رأس الديانة البوذية) . ان ما يروى عنه يلامس الخرافة . فيروي الصينيّيون ان حيواناً عجيباً خرج ذات يوم من نهر ؛ كان له جسم تنّين ورأس ثور . اذن كان ذلك حصاناً ـ تنّيناً كان فوق ظهره بعض الاشارات ، بعض الأشكال (Ho- tou) . ويقال إن فو ـ هي حفر هذه الاشارات / العلامات فوق لوحة ونقلها الى شعبه (2) . وهناك اشكال أخرى (Lo-

(1) ربما كريستيان شولز في كتاب ، Aphorismes an sentences de confucius ، الذي يتضمن تعاليم الحكمة ، والحض على الفضيلة ، والمواساة للمعذبين ، كما يتضمن على تجارب شتّى ومبادىء كريمة مع معلومات عن حياة كونفوشيوس ، 1794 ؛ وبالواقع لم تظهر ترجمة شوت Schott ، عن اللغة الأصلية الا عام 1826 في هال ولم يذكرها هيغل حتى في السنوات اللاحقة .

(2) ذكريات عن الصينّيين ، باريس 1776 ، الجزء الاول ، ص 364 ؛ راجع ايضاً كتاب ب . امهو الأزمنة الصينية القديمة ، ص 20 -54 الخ .

chou) كانت مجتلبةً عن ظهر السلحفاة ومندمجة مع علامات فو ـ هي[1] . والنقطة الاساسية هي ان فو ـ هي قد نقل الى الصينيّين لوحة كانت تحمل علامات شتى الى جانب وفوق بعضها البعض ؛ هذه هي الرموز التي تشكّل اساس الحكمة الصينيّة ؛ وهي تعطي أيضاً بمثابة العناصر القديمة للكتابة الصينيّة .

IV-III

غالباً ما جرى شرح هذه الأشكال والتعليق عليها ، فنجم عنها اليوكينغ الذي هو تأويل لهذه الحروف الاساسية . وهناك معلّقٌ من الدرجة الأولى ، هو الأمبراطور وينغ ـ وانغ الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل ميلاد المسيح . فقد وضع هو وابنه شو كونغ كتاب اليونغ في الحالة التي وجده فيها كونفوشيوس ؛ وقام كونفوشيوس [2] بجمع تلك التعليقات وتنقيحها والاضافة عليها . وبصراحةٍ جرى استثناء هذا الكتاب عندما أمر الامبراطور شي ـ هوانغ ـ تي ، عام 213 قبل ميلاد المسيح ، بإحراق جميع الكتب المتّصلة بالسلالات السابقة . ولم يوفّر شي ـ هوانغ ـ تي سوى الكتب المتعلقة بحكمه وبالعلوم الأخرى (كالزراعة ، والطب ، الخ) . وبالتحديد كتاب اليوكينغ لان عليه كان يرتكزُ كل العلم الصيني . وبشكل خاص كان يفترض القضاء على كتاب الشو ـ كينغ ، ولم يتم انقاذه إلاّ بأعجوبة .

II

فيما يتعلق بدلالتها ، فان هذه الأشكال هي تعيينات الادراك ، وهي المقولات الاشد تجريداً والأكثر نقاءً . ومن الثابت انه ينبغي ان نقدر عالياً كون الصينيّين لم يقفوا عند هذا الحد من المحسوسات او الرموز ؛ فالأفكار تصل الى الوعي كأفكار ؛ ولكنها لم تتجاوز الادراك الاشد تجريداً . صحيح انهم يصلون أيضاً الى العينيّ لكنهم لا يفهمونه ولا يدرسونه درساً نظرياً ؛ وانما العينيُّ هو بالحريّ موضوع لقبول الادراك ، فهو محكيٌّ ومعالج حسب تخمينات الادراك العادي والتعيين العادي للادراك العقلي ، بحيث انه لا ينبغي ان نرى في هذه المجموعة من المبادىء العينية فهماً للقوى الطبيعية أو الروحية العليا ، ولا حتى ادراكاً صحيحاً للأفكار . وعلى سبيل الاصلاع سأشير بطريقة أدقّ إلى المبدأ الأساسي .

---

(1) المرجع السابق ، ص 54 .

(2) ب . اميو : الأزمنة الصينية القديمة ، ص 57 .

IV

يضاف الى ذلك ان هذه الاشكال تستعمل لاجل معرفة الغيب . لهذا يطلق على اليوكينغ اسم كتاب الضرورة ، كتاب المصائر او الأقدار . ونظراً لان الصينيّين يستعملون كتبهم المقدسة للتنبؤ الشعبي ، يمكننا ان نرى سمة مميّزة جداً نعني ان التناقض عندهم قائم بين الكوني الأكثر عمقاً وبين ما هو خارجيٌ جداً ، ما هو عرضّي تماماً . ان هذه الاشكال هي اساس النظر والتنظير وتستعمل أيضاً في التنبؤ ؛ وان ما هو خارجي جداً وعرضي جداً نجده على هذا النحو متصّلاً اتصالاً مباشراً بما هو حميم جداً .

IV-II

ان هذا المبدأ لا يتكوّن بالمعنى الدقيق إلاّ من شكلين ، من خطين بسيطين . فالشكل الأول هو خط بسيط ، مستقيم ، أفقي (ــــــ) ، والثاني مؤلف من خطين صغيرين افقيين ، متعاقبين ، ومجتمعين يساويان الأول في الطول ، او هما الخط نفسه مقطوعاً بذاته على نحو ما (ـــ ـــ) . الخط الأول اسمُه يانغ ومعناهُ الوحدة ، الثاني اسمه يين ومعناه الثنائية . والاشكال الأخرى هي تراكيب ومجاميع هذين الشكلين مثنى ، وثلاثاً وسُداساً ، وهي تشكل معاً 78 شكلاً ، وهذه كلها رموز لأفكار عامة ، ولها دلالاتٌ معيَّنة . اولاً تتكوّنُ اربعةُ اشكال ، تسمى الصور الأربع ؛ اولى الأربع تشكل خطينّ متوازيين ، والثانية تتكون في الاسفل من خط مستقيم وفي الأعلى من خط منقطع وفي الثالثة يكون الخط المستقيم في الأعلى والخط المنقطع في الاسفل ، والرابعة هي خطان منقطعان ، خط فوق وآخر تحت . ثم يجُمع الخطّان ثلاثيّاً فيتكوّن على هذا النحو ثماني صور او رموز تسمى الكوا Koua الثمانية . ويجري تكوينها على النحو هذا ، ويكون عندنا أولاً ثلاثة خطوط غير منقطعة بعضها فوق بعض ( ) ثم يكون هناك خطان غير منقطعين في الاسفل وخط منقطع في الأعلى ( ) ، الخ .

واخيراً نجد تراكيب سداسية ، 64 كوا ، يعتبرها الصينيّون اساساً لكل حروفهم ؛ فهي تتكوّنُ من اضافة خطوط عمودية ومنحنيات وفقاً لمختلف الاتجاهات

الى هذه الخطوط الافقية . ان هذه هي الخطوط المجرَّدة تماماً التي تشكل عند الصينيّين موضوع تأملاتهم الفلسفيّة . وكما ان العدد لدى الفيثاغوريين يصدُر عن الواحد اولاً ، ومنه يتمّ التقدُّم عددياً ، فان الخط الأول هنا هو الوحدة ، الهُويَّة ، الماهية ، والخط الثاني هو الفرق ، La Bias . ويكون للعلامات الأربع التالية دلالةٌ كميةٌ أيضاً ؛ ولكن هذه المجرّدات اللطيفة تنتقل فوراً الى دلالات مواضيع حسيّة تماماً .

N . H . IV

ان الأشكال الاساسية لفلسفة الصينيّين هي علامات تعزى لها دلالةٌ . واليكم تلك الدلالات : العلامتان الاوليان ، اليانغ والين ، هما الوحدة ، الايجاب والانقسام ، النفي . وبشكل أدقّ اليانغ هو الكمال ، الأب ، الذكر ؛ والين هي الأم ، الانثى ، الضعيفة ، النقصان . ان الخط الأول يعني ايضاً أصل الاشياء كافةً ، الفراغ عموماً ، او العدم وكذلك العقل (Tao) ؛ ان الفكر هو الوحدة المماثلة لذاتها ـ الشمولية . وتعتبر دلالة الصور الاربع شيئاً التباسياً ؛ فالمادة تعبّر عن ذاتها بها ، كمادة كاملة وناقصة . فالصورتان الاوليان هما المادة الكاملة في شتى احوالها ومختلف تعييناتها ، اولاً مادة فتيّة وقوية ، وثانياً (هناك حيثما يكون خط منقطع في الاعلى) المادة نفسها ، القديمة والضعيفة . والصورتان الثالثة والرابعة (الخط المنقطع في الاسفل) يمثّلان المادة الناقصة ، النفي ، ومن جديد نميّز فيهما الشباب (القوة) والكهولة . في كل جزء يجري على هذا النحو تقسيمان لاجل التمييز بين الضرورة والضعف .

ان دلالة الكوا الثمانية ، نعني التراكيب ثلاثياً ، هي التالية : اولاً (الخطوط الثلاثة غير المنقطعة) هي كين ، السماء ، الأثير الذي يغشى كل شيء (فالسماء في الديانة الصينيّة هي الأسمى ، الأعلى ، ولقد نشب صراع كبيرٌ بين المُرسلين المبشرين لمعرفة ما اذا كان يجب عليهم ان يطلقوا على الاله المسيحي اسم كين ام لا) ؛ ثانياً هناك التوي Tui الماء الطاهر ؛ وثالثاً لي Li ، النار المحض . اما الشكل الرابع (خطان غير منقطعين في الأعلى وخط منقطع في الاسفل) فهو تشين ، الرعد ؛ والخامس هو سيون Siun الريح ؛ والسادس هو كان ، الماء عموماً (كالبخار) ؛ والسابع (خط غير منقطع في الأسفل وخطان منقطعان في الأعلى) هو كين Ken ، الجبال ؛ والثامن (ثلاثة خطوط منقطعة) هو كوين Kouen الأرض . ونحن لن

نضع على الخط نفسه السماء ، الرعد ، الريح ، الماء ، الجبال .

3, I

من الممكن ان نرى في ذلك اصلاً فلسفياً لكل الأمور الصادرة عن هذه الأفكار المجرَّدة للوحدة والثنائية المطلقتين . فكل الرموز تمتاز بفضل الاشارة الى افكار ، وتوليد الرأي الذي اكتشفوه فيها . وعلى هذا المنوال نبدأ بالأفكار ثم يأتي التخريف (Geht's in die Berge) . واما الانتقالُ الى الفلسفة فيتم على الفور .

IV

ان دلالة العلامات الأولى تبينّ كيف ننتقل بسرعة من التجريد الى المادة . فمع الكوا بالمعنى الدقيق ، مع التراكيب الثلاثية ، ننتقل تماماً الى الملموس الحقيقي . ولن يخطر ابداً في بال الأوروبي ان يضع الاشياء الحسية على مقربة من التجريد ـ. فهذه الاشكال تكون حينئذٍ مرتَّبة ترتيباً دائرياً ويُنظر فيها لمعرفة الشكل المتعارض مع سواه ؛ وهذا يمكن للخطوط الثلاثة غير المنقطعة ان توضع في الأعلى ويوضع مقابلها ثلاثة خطوط منقطعة ؛ ومثال ذلك هنا ان الأثير الخالص ، السماء ، يوجد في مقابل الأرض ؛ الأثيرُ في الاعلى والأرضُ في الأسفل ، اي بطريقة لا يعود فيها قادراً على ايذاء نفسه . وكذلك هو الحال بالنسبة الى النار والماء المشتركة . ان الجبال تتعارضُ مع الماء الطاهر ؛ وتُعتبر المياه ، الأبخرة متغلغلةً في الجبال وتخرج منها مجدَّداً في شكل ينابيع وانهار . ولا أحد سيجد فائدةً من اعتبار هذا الكلام تأملاً فكرياً(1) . اننا ننتقل من الأفكار الأكثر تجريداً الى ما هو حسّي جداً .

IV-II

كذلك في الشوكينغ تدور المسألة تقريباً حول افكار الصينيين القديمة بصدد الطبيعة ؛ واليكم الاسماء الممنوحة للعناصر الخمسة : الماء ، النار ، الخشب ، المعدن ، التراب(2) .

---

(1) 3, 1 اضافة : Windisehmownx, la philosophie an cours de l'histoire universelle, T. I, 1827, P. 157. فيا يختص بهذا التداخل العام ، المتطور حالياً ، لكل الكوا في الحركة الدائرية بمجملها ، يقول كونفوشيوس (في تعليقه على اليوركينغ) صراحةً ، الخ » ـ لا يوجد في هذا كله حتى بارقة فكرية (هيغل) .

(2) 3, I . اضافة : كل هذا موجود بطريقة التباسية . فالقاعدة الأولى للقانون في الشوـ كينغ هي =

III

ومن ثم ننتقل الى تمثل المادة الناقصة . ان الكوا الثمانية تتعلّقُ بالطبيعة الخارجية عموماً . وهكذا التفسير يكشفُ عن جهد لتصنيف المواضيع الطبيعية ـ ولكن بطريقة لا تعجبنا . فالعناصر الرئيسة لدى الصينيّين موجودة تماماً تحت عناصر أميدوقلس الذي يعدّد الهواء ، النار ، الماء ، والتراب . فهذه العناصر الأربعة تسجّل فوارق اساسية بين عناصر من الدرجة نفسها ؛ في حين انه يجري في الصين الخلط بين عناصر مختلفة نوعاً . واننا نجد في الكتاب الأساسي ، اليوكينغ ، دلالة هذه الأشكال وتطورها اللاحق .

IV

ان الدلالة معطاة بموجب الحدس الخارجي ؛ فلا يوجدُ في ذلك نظام داخلي ومن ثم يجري تعداد فعاليات الانسان وشؤونه الخمس : أولاً وكناية الجسد ، ثم الكلام ، وثالثاً النظر ، ورابعاً السمع ، وخامساً الفكر . كذلك يجب اعتبار خمسة اطوار : 1°) السنة ، 2°) القمر ، 3°) الشمس ، 4°)النجوم ، 5°) الحساب المنهجي . وليس في هذه المواضيع شيء يمكنه ان يفيد الفكر . فهي غير ناجمة عن نظر عقلاني في الطبيعة . ولا يمكنُ لضرورة الفكر ان تُبرِّر عديَّات كهذه .

II

هذه هي طبيعة التجريد الكلي لدى الصينيين ؛ فهو يمتد حقا الى الملموس ، ولكن فقط حسب النظام الخارجي ، بحيث اننا لا نجد فيه شيئاً له معنى .

IV- II

هذه هي أسس الحكمة الصينيّة .

IV

كذلك يجب التنويه بأنه يوجد لدى الصينيّين مذهبٌ خاص يعتبرُ النظرُ غايةً له ؛ ويمكننا القول انه بالمعنى الحقيقي دين خاص . هناك عند الصينيّين دينٌ للدولة ، هو دين الامبراطور ، دين الحاكمين . وقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا ، سامية ، لا سيا في بعض الاعياد الموسمية ، في احتفال عظيم . وهذا الدين يمكننا تسميته دين الطبيعة وهو مكوّنٌ على هذا النحو : يكون الامبراطور في الرأس ، فهو ربُّ الطبيعة ، سيّدها ، وكل ما يتعلق بالعلاقات مع هذه القوة متوقّفٌ عليه . ويتصل بدين الطبيعة هذا الاخلاقُ النابع من كونفوشيوس . وواجبات هذه الأخلاقية معطاة منذ القدم . لكن كونفوشيوس قام بتقنينها . ان الأخلاق متطورة جداً عند الصينيّين . ولكن بينما

= تسمية العناصر الخمسة ، والثانية هي تركيز الانتباه عليها (ويندیشمان ، المرجع السابق ، ص . 125 ، هيغل] . وهذه القواعد لن تحظى عندنا هي الأخرى بقيمة المبادىء .

عندنا يتضمن التشريع ونظام القوانين الأهلية التعيينات الأساسية للأخلاقية بحيث ان الأخلاق تكون موجودةً في الشروط الحقوقية ، متحقّقةً ، وهي ليست لذاتها فقط ، فان الواجبات الأخلاقية كواجبات عند الصينيّين ، تعتبر من تعيينات الحق والقوانين والوصايا . فلا نجد لدى الصينيّين ما نسمّيه استقامة ولا ندعوه أخلاقية . انها اخلاق الدولة ، وعندما نتكلم عن فلسفة الصينيينّ ، فلسفة كونفوشيوس ، وعندما يجري مدحها ، فلا ينجر الخيالُ الا لتلك الأخلاق . فهناك الواجبات تجاه الامبراطور ، وواجبات الابناء نحو الآباء ، وواجبات الأهل نحو ابنائهـم ، وواجبـات الاشقـاء والشقيقات تجاه بعضهم بعضاً ؛ ونجد في اخلاقهم كثيراً من الأمـور الممتـازة . ولـكن اتمام هذه الواجبات ، وهذا ما يتمسك به الصينيّون كثيراً ، هو شيء صوري ، شكلي ، فهو ليس شعـوراً حراً ، داخلياً ، ولا حرية ذاتية . وهكذا يخضع العلماء للمراقبة ولأوامر الامبراطور . واما اولئك الذين يرغبون في ان يصبحوا مثقفين متنفّذين ، موظفين كباراً ، فلا بد لهم من ان يكونوا قد درسوا فلسفة كونفوشيوس وان يخضعوا لعدة امتحانات تدورُ حولها . إنها فلسفة الدولة وهي تشكل قاعدة التربية والثقافة والنشاط العلمي لدى الصينيّين . ومع ذلك فهنالك مذهب خاص عند الصينيّين ، هو مذهب اولئك الذين يسمونهم Tao-sse ، الطاو ـ سي ، واعضاء هذه الملّة ليسوا مثقفين موظفين ، ولا هم مشاركين في دين الدولة ولا هم ينتسبون الى الدين البوذي(1) . ان مفهومهم الأساسي هو الطاو اي العقل . والذي طوّر هذه الفلسفة ، (وهو في الحقيقة ليس بمؤسسها(2)) وطريقة العيش المتعلقة بها ، هو لا و ـ تسي Lao - Tse المولود حوالي آخر القرن السابع قبل المسيح ، والذي عاش بصفته مؤ رّخاً في بلاط سلالة تشو (3) . انه اقدم من كونفوشيوس المولود عام 551 قبل المسيح : ولكن كونفوشيوس عرفه ايضاً واستمتع بمجتمعه : فيقال ان كونفوشيوس ذهب اليه لاستشارته . وان اعمال لاوتسي موضع تكريم لدى الصينيّين ، وهي ليس فيها اي شيء عملي في حين ان كونفوشيوس عمليٌّ اكثر وكان وزيراً لوقتٍ من الزمن . وتدعى هذه الاعمال باسم كينغ ايضاً : الا انها لا تحظى بالمرجعيّة التي تحظى بها الاعمال الاساسية الرسمية المذكورة اعلاه . ان كتابـه يتضمّـن جزئـين : الطاو ـ كينغ والطي ـ كينغ ، ويشار اليه عادة باسم طاو ـ طي ـ كينغ اي كتاب القول والفضيلة . وليس هناك اتفاق لمعرفة ما اذا كان هذا الكتاب قد وفّره شي ـ هوانغ ـ تي عندما احرقت الكتب الاخـرى ؟ يضـاف الى ذلك الافتـراض بان هذا الامبراطـور كان هو نفسـه عضـواً في مذهــب

---

(1) 1 . راموزا ، مرجع سابق ، ص . 2 .

(2) ق : رموزاً : مذكرات حول حياة لاوتسي وآرائه ، باريس 1833 ، ص 18 وما بعدها ؛ مقتطف من رسالة للسيد اميو حول مذهب الكاو ـ سين ، 16 اكتوبر 1787 ، من بكين (مـذكرات خاصة بالصينيين ، ج XV ، ص 208 وما بعدها (هيغل) . ص 254) .

(3) ق : رموزاً ، مرجع سابق ، ص 4 .

الطاو ـ سين . انه كتابٌ رئيسٌ من كاتب هذا المذهب[1] .

III وان ما يجملُ ذكره ايضاً لدى الصينيين هي فلسفة لاو ـ تسي ، الذي يعتبر مؤسساً لمذهب الطاو ـ سين . فينظر قابيل راموزا : الطاو معناه عند الصينيين « الطريق ، وسيلة الأتصال بين مكان وآخر » ثم معناه العقل ، الجوهر ، المبدأ . وان كل ذلك مكثّفاً بالمعنى الرمزي ، الماورائي ، معناه الطريق عموماً . انه الطريق ، الاتجاه ، مجرى الاشياء واساس وجود كل شيء . اذن يتكوّن الطريق (الطاو ، العقل) من اجتماع هذين المبدأين المشار اليها في اليو ـ كينغ[2] . فطريق السماء او العقل السماوي يتألّف من المبدأين المولّدين للكون عموماً . وطريق الارض او العقل المادي يمثل مجدّداً متعارفين هما « الصلب والطريء » والمنظور اليها على نحو غير محدّد ابداً) . وطريق الانسان او العقل البشري تكمن (« تملك النقيض) في حب القريب وفي العدل[3] . اذن الطاو هو « العقل الاصلي ، Le vow (الكلمة) الذي خلق العالم والذي يسوسه مثلما يسوسُ الروح الجسدَ »[4] . ويرى قابيل راموزا ان هذه الكلمة تترجم افضل ترجمة بكلمة λόγος[5] . ولكن هذا يظلُّ بالغ الالتباس . فاللغة الصينية تخلق كثيراً من المصاعب بسبب بنائها النحوي ؟ وان هذه المواضيع بوجه الخصوص ليس من السهل عرضها بسبب طبيعتها المجرّدة بذاتها واللامتعيّنة . لقد برهن السيد دي هومبولت مؤخراً في رسالة الى قابيل راموزا ، على المدى الذي بلغه البناء النحوي من حيث انعدام التعيين .[6]

IV - III

إن الطاو ـ سي معناهُ نصير العقل . فبنظرهم ادبُ الحياة هو الأهم : وهم يسمونه طاو ـ طاو ، قانون الطاو ، شرعة او قانون العقل ، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل ويؤكدون ان الذي يعرف العقل في جوهره يملك العلم الكلي ، الوسيلة الكلية للخلاص . الفضيلة التامة ، وانه يكتسبُ قوةً تفوقُ الطبيعة ، وانه قادرٌ على الصعودِ الى السماء وهو يطير عبر الاجواء ، وانه لا يموتُ ابداً ، الخ .[7] . وهذا الأمر يتصلُ بمفاهيم الشرق الاخرى ويدخلُ في تصورات الهند . ان لدى

---

(1) مرجع سابق ، ص14 وما بعدها .
(2) مذكرات خاصة بالصينيين ، ج II ، ص29 .
(3) السابق ، ص28 .
(4) السابق ، ص19 .
(5) السابق ، ص24 .
(6) G. De Humboldt : رسالة الى ق . رموزاً حول طبيعة الاشكال النحوية . . . في اللغة الصينية ، باريس ، 1827 .
(7) المرجع نفسه ، ص . 19، وما بعدها .

الصينيّين تمثّلاً مدهشاً . فقد قال تلاميذ لاو ـ تسي في زمن لاحق أنه أصبح بوزا Boudha أي انساناً يسكنُه الله باستمرار (1) .

بحوزتنا ايضاً الكتابة الاساسية للاو ـ تسي(2) . وعندنا مقتطفات منها وضعها اليسوعيّون ؛ والكتاب مترجم بكامله تقريباً ؛ وغالباً ما جرى اقتطاف مقطع رئيسي منه ، انه بداية الجزء الأول ؛ واليكم هذا الجزء حسبما جاء في الترجمة الفرنسية : « ان العقل (الأول) يمكنه ان يكون تابعاً ، ملحقاً بالعقل (او : معبَّراً عنه بكلام) ، ولكن هذا يكون العقل المافوق الطبيعي (3) . وبالامكان ان نطلق عليه إسماً ، لكنه لا يقبل الوصف(4) . وبلا اسمٍ ، يعتبر مبدأ السماء والأرض ، لكنّه يفتقر الى الاسم فهو ام الكون . ويجب ان نكون بدون هوى حتى نعتبره في بهائه ، فالأهواء تجعلنا لا نراه الا في نقصه ، في حدوده ، في حدّه(5) . انما هناك طريقتان (العقل في كماله والعقل في نقصه) للدلالة على المنهل الواحد نفسه ؛ ولكن هذا المنهل الوحيد (هذا الوجود) (6) يمكن تسمية العمق الذي لا يسبر غورُه ؛ وهذا العمق اللامسبور يحتوي كل شيء (جميع الموجودات الشديدة السمو)(7) بذاتها » . هاكم هذا الذي لا يعلمنا شيئاً يذكر عن الاجمال ـ انها عموميات نصادف نظيراتٍ لها في االغرب مع بداية الثقافة الفلسفيّة .

لكن المقطع البالغ الشهرة الذي اطلعنا عليه المبشّرون فهو التالي : « العقلُ خلقَ الواحد ، والواحد خلق اثنين ، والاثنان الثلاثة ؛ ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره » ، الكون . ولقد رأى المبشّرون المسيحيّون في ذلك شيئاً مما يذكر بالتثليث المسيحي . ثم نسقط في الشبهات . فيقال بعد ذلك : الكون يقوم على مبدأ غامض ، وهذا مردُّه المادة في الترجمة الفرنسية « كل الاشياء تقوم على المادة »(8)) . وبموجب هذا لا يمكننا التقرير اذا كان اتباع لاو ـ تسي ماديين ام لا . فالمبدأ الغامض هو الأرض أيضاً ؛ الأمر الذي يتعلّقُ بأشكال الكوا المرسومة بشكل دائري حيثُ الأرض مرسومة في الأسفل . « يتضمّنُ الكونُ المبدأ النوراني » ، مبدأ النور ، الأثير او السماء . ولكن هذا يمكنه ان

---

(1) المرجع نفسه ، ص . 10,3 .

(2) A. T 3, I : ويتبع ذلك : انه ترجم في فيينا : رأيته بعيني .

(3) كذلك ترجم ق : رموزاً على النحو التالي : « العقلُ يمكن تعقُّله » ، (المرجع السابق ، ص23 وما بعدها) .

(4) بالفرنسية في الأصل .

(5) بالفرنسية في الأصل . «Habentes autem affectus, ad perspiciendum ejusfinem» .

(6) بالفرنسية في الأصل .

(7) المرجع السابق .

(8) بالفرنسية في الأصل .

يعني ايضاً : « ان الكون مغلَّفٌ بالمبدأ النوراني » (« كل الاشياء مغلَّفة بالأثير[1] ») . والحال يمكننا قلب التعارض ، لان اللغة الصينية قليلة الدقّة لدرجة انها بدون حروف جر ولا تحديد احوال ، والكلمات بالحرفيّ موضوعة جانب بعضها البعض[2] . وهكذا تظلّ التعيينات في حالة من اللاتعيين .

III

وهناك مقطع يمضي ابعد من ذلك : « ان الوفاق يولّد نفساً حارّاً » او « ان نَفَساً حارّاً يوفّق بين الاشياء) او « هناك بخارٌ او نَفَسٌ يجمعهما وهو الذي يحفظ التناغم بينهما »[3] . اذن يوضعُ شيءٌ ثالثٌ يوحّدُ . « ان أخشى ما يخشاه البشر هو ان يكونوا يتامى وان يفتقروا الى كل شيء ، ويفاخر للملوك والأمراء بهذا اللقب ، بكونهم يتامى » ، واليكم تفسير ذلك : « انهم يتامى لانهم يجهلون اصل الاشياء واصلهم بالذات (بالفرنسية : انهم كذلك ، فهم يجهلون اصلهم Ils le sont, ils ignorent leur origine ، لهذا فإن الاشياء تزدادُ نمواً على حساب غيرها » (« هكذا تزدادُ الكائنات نمواً على حساب النفس الكليّة »[4] ، والنفس الكلية هي التفسر والتعليق) ؛ ومن الأحسن القول : انهم يتنامون وهم يتناقضون ، او بالعكس انهم يتناقصون وهم يزدادون نمواً) ـ وهذا ايضاً قول غير مستقيم أيضاً[5] .

IV III

ان المقطع التالي للاو ـ تسي مجتلب ايضاً من قابيل رموزا : « ان ذلك الذي تعتبرونه ولا ترونه يسمّى I ، وان ذلك الذي تسمعونه ولا تفهمونه يسمّى Hi ، وذلك الذي تبحث يدكمُ عنه ولا تستطيع امساكه يسمّى Wei » ؛ او حسب النص اللاتيني : « انك تنظرهُ ولا تراهُ ، وباسمه يدعى I ؛ وانك تصيخ السمع ولا تسمعه ، وباسمه يُدعى Hi ؛ وانك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه ، فاسمُه هو Wei » . ونقرأ بعد قليل : هذه الامور الثلاثة لا يمكننا اكتناهها ، فهي متّحدة ولا تشكّل الا شيئاً واحداً ، وما هو ارفع منها ليس بأفضل منها ، وما هو ادنى منها ليس دونها (ليس أشدّ غموضاً[6]) . انها سلسلة متّصلة الحلقات ، سلسلة لا نستطيع ان نسمّيها ، واساسها في اللاوجود (بالفرنسية سلسلة تدخل في اللاوجود) . وغالباً ما تدورُ المسألةُ أيضاً حول هذه الأمور الثلاثة . «انه الشكل بلا شكل، الصورة بلا صورة»،هو الشكلُ المطلق، الصورةُ المطلقة ، «الوجود

---

(1) مرجع سابق .

(2) 1 . رموزاً ، مرجع سابق ، فصل 31 وما بعده . رسالة حول طباع الصينيّين (مذكرات حول الصينيّين ، ج 3 ، ص 299) .

(3) بالفرنسية في الأصل .

(4) مرجع سابق .

(5) مرجع سابق (هيغل) .

(6) بالفرنسية في الأصل .

الذي لا يُوصف » ؛ وحين نمضي الى ما يتعلّق ذلك ، لا نتعرّف الى أي مبدأ ، فلا شيء في الظُلِ ؛ (فاذا سرنا قُدُماً ، لا نرى فيه مبدأ ؛ واذا اتبعناه لا نرى شيئاً فوقه (1) ؛ او وانك تسير امامه فلا ترى رأسه ؛ وتجري وراءه فلا ترى ظهرَهُ » . وان ذلك الذي يدرك الشرط الأولي (القديم) للعقل والذي يمكنه ان يعرف (يفهم) ما هو موجودٌ حالياً (ما يحيط به الآن) يمكن القول فيه انه يملك سلسلة العقل (2) . وتقارنُ هذه الفكرة بسلسلة تمثّلُ ارتباطاً عقلانياً .

يجب بهذا الموضوع ابداء ملاحظتين ايضاً . ذكرت التثليث لانهـم ارادوا ان يروا فيهما مولداً واصلاً لأشكال أخرى من هذا النوع . فهذه العلاقـات I ، Hi أو IHV ليسـت ، في نظر قابل رموزا ، في الواقع حروف كتابة صينية وليس لها في لغة الصينيّين التقنية اية دلالة (وهذا امر ملحوظ عندهم) ، ولكنها قد تكون صادرة عن مصدر آخر . يقول مفسِّرٌ ان العلامات الثلاث IHV تعني جميعها معاً الفراغ او العدم ؛ ولكن هذا المعنى متأخر ؛ والحال ، نلاحظ ان هذه العلامات الثلاث تظهرُ في الكلمة الاغريقية Idée' والتي هي دلالة على الله عند العرفانيين ، وفي الكلمة الافـريقية Juba اسم ملوك موريتانيا ، وفي داخل افريقيا ربما يعني إلهاً ، وفي العبـرانية يهوڤـا Jéhovâh ، واخيراً Jouis (3) في الرومانية . انها بلا ريب علاقة غالباً ما يمكننا ان نصادفها في هذا النـوع من التعيينات الاولى ؛ ولكن لا جدوى من صوغ فرضيات علمية حول هذا الموضوع .

في المقامُ الثاني تفسرّ هذه العلامة IHV بانها الاساس الأولي المطلق والعدم ، ويقال من ثمّ ان العدم عند الطاوسيين كما عند البوذيين الصينيّين هو مبدأ المطلق ، اصل جميع الأشياء ، هو الأخير ، الأرفع ، وانهم كانوا ينكرون وجود العالم الخ . ولكن هذا لا يعني شيئاً آخر في الواقع سوى ان الوحدة هنا هي كل ما هو غير متعينٌ كلياً الكائن بذاته ، الذي يتراءى لهذا السبب كعدم . انه ليس العدم بالمعنى الذي نعنيه عادةً ، بل هو بمعنى الابتعاد عن كل تمثل ، عن كل ما هو موضوعي ، اعني اللطيف ، ما هو متهاوٍ مع ذاته ، بدون تعيين ، الوحدة المجرّدة ؛ وهو في الوقت نفسه ايجابي ؛ انه ما ندعوه جوهراً .

IV

والعدم إذا اكتفينا بالتعيين السلبي ، معناه شيء معين . وبالتالي ان الأوليّ هو العدم ، ولكنه بدون دلالـة طالما ان جميع التعيينـات لم توضـع فيه جانبـاً . وكذلك هو الحــال عندمـا يقـول الاغريقيون : ان المطلق ، الله هو الواحد ؛ او عندما نقول اليوم : ان الله هو الكائن الأعلى ، فهنا

(1) بالفرنسية في الاصل .

(2) مرجع سابق ، ص45 وما بعدها .

(3) مرجع سابق ، ص42 وما بعدها . راجع : مذكرات حول الصينيّين ، ج . I ، ص300 .

أيضاً يكون كل تعينٍ لاغياً . فالكائنُ الأرفع هو ما يكون شديد التجرد واللاتعين ؛ وعلى هذا النحو لا يعود عندنا تعيين . انه نفسُ النفي ولكن بشكل ايجابي . كذلك عندما نقول إن الله هو الواحد ، فإننا لا نقول شيئاً في علاقة هذا الواحد بالكثرة ،ولم نقل شيئاً في الكثرة ، وفي الاختلاف من حيث هو اختلاف . ان الطابع التقريري للتعبير ليس له مضمونٌ آخر سوى العدم . وان فلسفة لا تتخطى هذه البدايات المجرّدة تجد نفسها في مستوى فلسفة الصينيّين بالذات .

كذلك تم في هذه الأزمنة الأخيرة التعريف بفيلسوف آخر هو منغ ـ تسي Meng— Tse او منثيوس Mencius (1) .عاش بعد كونفوشيوس ، في القرن الرابع قبل الميلاد . وكتاباته هي من النوع الأخلاقي أيضاً . لكن كونفوشيوس يظل هو الفيلسوف الأساسي عند الصينيّين . ومع ذلك فإن فلسفته تجريدية أيضاً .

IV III

لقد وقف الصينيون عند التجريد ، وعندما يصلون الى العيني ، نجد من الناحية النظرية اقتراناً خارجياً بين الأشياء ، من النوع الحسي ؛ فلا نرى فيها اي نظام ، اي حدس عميق ، وما تبقى من الأخلاق .

IV

ان العينيّ حيث تتواصل البداية يكمن في الاخلاق ، وفن الحكم ، وفي التاريخ الخ . لكن هذا العينيّ ليس من النسق الفلسفي . ففي الصين ، نصادفُ في الدين وفي الفلسفة نثراً عن الادراك المعرفي ، كاملاً بوجه خاص .ـ كذلك تم التعرُّفُ على الشعر الصيني ؛ فوجدنا فيه مشاعر من نوع خاص . والأمرُ مختلف تماماً بشأن الخيال عند الصينيّين ؛ ان خيالهم هو دينُ الدولة ؛ ولكن الفلسفة وهي تتطور ، تظلُّ مجرَّدة ، لان المضمون الديني هو ذاته جاف . إن المضمونُ عاجزٌ عن ان يخلق للفكر مملكة محدَّدة .

II ـ الهنادكة

IV

الامرُ مختلف في الهند . فالهند معروفة كبلد كانت شهرته العريقة جداً قد وصلت الى الاغريق . وكان الاغارقة يعرفون الفلاسفة الهنادكة بوصفهم ارباب طرق صوفيّة (*) gymnosophistes ، نعني كطبقة من الناس الأطهار اذا كان يمكننا ان نسمّيهم بهذه التسمية ـ فهم معروفون في الهند باسم الفقراء ـ لان هؤلاء الأشخاص يكرسون انفسهم بحياة تأملية ، فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويعيشون حياة التشرُّد اما فرادى وأما جماعات . انهم يشبهون اتباع المذهب الكلبيّ في اليونان

Et. Yulien, Meng- tgeu vel mencium... Sinice edidit et latina interpretatione (1) instruscit. Lutetiae Parisiorum, 1824 .

(*) فلاسفة الهند .

والرهبان المتسوّلين في المسيحية . انهم يتخلّون عن الامور الخارجية ، عن كافة الحاجات ، وبوجه علم عن كل الشروط التي تجعل الانسان يعود الى الواقع . ان هؤلاء الصوفيين كانوا معروفين اذن في اليونان ، واذا جعلنا الفلسفة تمثل في هذا التجريد للعلاقات الخارجية ، فقد كانوا فلاسفةً بلا ريب . زدْ على ذلك ان هذا التجريد هو سمة اساسية يجب علينا إبرازها لدى المنادكة . فلذا كان التجريد عند الصينيّين قائماً فيما يتعدّى ديانتهم تحديداً لان صميم هذه الديانة فقير جداً ، فإننا نصادف الحالة المعاكسة لدى المنادكة . فمن جهة هنالك حقاً تعارض بين الدين والفلسفة من حيث الشكل ، ولكن من جهة ثانية للدين والفلسفة المندوكيين الغاية نفسها ؛ فهما يبذلان جهودهما في سبيل المخرج ذاته . يتجلىٌ لدى المنادكة هذا الحال وهو ان الفلسفة تفصل التمثل وتكوين الخيال عن الدين ، وانها تسعى لفهم العبادة بالفكر ، وللاعراب عن مادة الدين الخاصة في شكل فكري ، وللتوجُّه نحوَ الهدف بواسطة بناءٍ فكري . واجمالاً ، نرى الفلسفة هنا متاهية مع الدين . فليس لهما سوى اساس مشترك ، الجوهرانية التي تسود في الشرق عموماً . وبشكل ادقّ تتحدَّدُ هذه الجوهرانيَّة كجوهرانية فكرية اساساً ، كشيء فكري غير موجود الا في الفكر وبالفكر ، ولكنه ليس موضوعياً فحسب ، ليس شيئاً موضوعياً بالنسبة الى الفكر ، لكنه هو الفكر الذاتي ، ليس فقط بمعنى ان الله ، من حيث هو روح ، هو مفكِّر ، بل ان الفكر الذاتي ، فكرنا ، هو الفكر كفكر ، نعني ان الفكر المحض هو الاساس المطلق ـ. وبمقتضى هذا الجانب من الجوهرانيّة وعلاقة النفس بهذه القيمة المتينة ، يعتبر الفكر الشرقي مختلفاً عن الفكر الاوروبي وحتى انه يتعارض معه تعارضاً شديداً . ان اساس التمثل والفكر الاوروبين الحديثين هو وجود الكائن بذاته ، الحرية الذاتية . فانا ، اعرف ، انا مقتنع ؛ ورأيي وارادتي هما صحيحان صالحان بالنسبة اليّ . ان هذه التعيينات المتّصلة بالحرية الذاتية تتعارضُ في البيئة الاوروبية مع الوحدة الجوهرية . ان ما هو متطرف ، حصري في الفكر الأوروبي يحيط بكل احتمالات الارادة والتمثل والفكر ؛ وبهذا المعنى هذه هي النقطة القصوى للعبث . مقابل هذا التطرُّف ، هذه الذاتية الحصرية ، تسود الوحدة القوية في الشرق ؛ فليس فيها اي عبث ولهو ، فهي الميدان الذي تتناهى فيه كل عبثيّة . لهذا يحتفظ المبدأ الشرقي بشيء من الفائدة عندنا على الرغم من كون الخيال ينتشر فيه بلا حدود ومن كون القياس غير ملحوظ فيه ؛ وتكمن هذه الفائدة في ترك الفكر يسبح في هذه الوحدة ، الخالدة والهادئة ، حتى يتطهّر من كل عبثية ، من كل عَرَض ، الخ . ولا يكتسب الروح قوته الا حين يغرقُ في الوحدة المطلقة . ويكمن الضعف في علم الوجود الا لذاته ، في البقاء داخل الذات ، وهذا بالذات هو الضياع في اللهو والعبث ـ. اذن من واجبنا الوقوف عند هذا التعيين . الا انه من المفيد ايضاً ان تُدرك هذه الوحدة الجوهرية كوحدة ذاتية ، نعني كفكر ذاتي . والذاتي والموضوعي لا يشكّلان الا واحداً في الهند ؛ ولكن بينما تكون الجوهرانية ذاتها عقلانية ومحددة كجوهرانية فكرية ، يكون هنالك افتقار في الواقع الى جانب الذاتية المفكِّرة ، العاقلة ؛ ان في ذلك اختلافاً مع الفكر الأوروبي . والموقف المندوكي ما هو في اساسه الا

موقف ، جوهراني ؛ وفي ذلك الخطأ الشرقي . ولكن هذا الجوهر ليس مادياً . فعندما أقول : المادة هي المطلق ، فذلك أيضاً هو تعيين للفكر ؛ وكذلك المادة لا تكون الا بالنسبة الا الفكر (في حين ان ما هو أمامي انما هو الخاص) . لكن الفكري غير مطروح فيه كفكري . في الهند الأمر مختلف ، اذ الفكريُ مطروح كفكر .

III

زدْ على ذلك ان الهند لم تتكشف امام الاوروبيين الاّ في هذه الأزمنة الأخيرة بوصفها ميدان معارف وتمثلات واسطوريات وديانات وعادات واخلاقيات وقصائد كثيرة وهندسة وفلك الخ . كل هذا عن مواضيع واسعة جداً بحد ذاتها . ومن المفيد ان نلاحظ عموماً اننا نجد فوراً لدى الهنود ايضاً فلسفات مجرّدة ومنطقاً شكلياً جداً ومتطوراً .

II

بخصوص الماضي السحيق للحكمة الهندية ، قال كثير من العلماء وكرّروا القول في تكريمهم للارقام المرتفعة عند الهنادكة ؛ لكننا أطلعنا مؤخراً على مؤلفاتهم الفكليّة ولاحظنا فيها ان ارقامهم الضخمة ليس فيها برأينا اي شيء تاريخي ؛ اذن جرى تفسير وتبيان ان العصر القديم للحكمة الهندية لا يتطابق مع شيء ؛ ولا ريب انه لا يوجد شيء ناقص وعديم التناسق كهذا التاريخ عند الهنادكة . فهم يدلّلون في الشعر والفلك والرياضيات على ثقافة كبيرة ؛ ولكنهم غيرُ مخلوقين لأجل التاريخ . ان لهم تأريخيات معينة ، عصوراً محددة ، ولكن لا يوجد في ذلك اي تواصل وتماسك في منظورنا . فقد ظنوا انهم احاطوا بنقطة ثابتة في العصر الأول في عهد الملك Wikramaditya الذي كان يعيش ، كما قيل ، حوالي سنة 50 ق . م . وتعزى الى التاريخ نفسه مأساةُ ساكونتالا Sakontala واعمال شعرية أخرى ؛ ويقال ان كاليدازا Kalidasa مؤلف ساكونتالا كان يعيش في بلاط ويكراماديتيا . الاّ ان ابحاثاً جديدة أظهرت وجود ملوك كثيرين بهذا الاسم ، اكثر من نصف دزينة . وبالتالي لا نعرف ماذا كان ذلك العصر . فقد ارجعه البعضُ الى القرن الخامس عشر ق . م . ، وارجعه آخرون الى القرن الحادي عشر ق . م . وتعطى لائحة طويلة باسماء الملوك ؛ لكن كل شيء غامض .

ان الميثولوجيا الهندوكية متطورة جداً وعظيمة ؛ ويجب ان ينظر فيها الى الفلسفة

كأنها متماهية مع الدين ؛ فتمثلاتهم الدينية تشكل الفلسفة عندهم ، بحيث ان فوائد الدين هي الفوائد نفسها التي نجدها في الفلسفة . والحقيقة ان الميثولوجيا تمثّل وجه التجسيد والتفريد ، ويمكن الظن انها تمتاز اكثر عما هو عام ، عن الجانب المثالي ، المجرد في الفلسفة . ولكن بخصوص التجسيد لا ينبغي لدى الهنادكة النظر اليه عن كثب ؛ في كل مكان تقريباً تعتبر الآلهة ، الملوك ، المشاهير ، البراهمة ، اليوغيّون ، وحتى الحيوانات ، بمثابة تجسيدات وتشخيصات للبراهما ؛ وان كل ما يظهر على النحو هذا انما يتعين كفرد سرعان ما يضيعُ في الكلي ، يمرُّ ويتلاشى في امواج الكلي . هذا يستحق ان يلاحظ بشكل رئيسي .

والحال بما ان التمثلات الدينية في الهند لها نفس اسس الفلسفة ، فإن هذه الحالة تتكرّر أيضاً في كتب الهنادكة المقدّسة ، القيدا Védas ، التي تشكل اساس فلسفتهم ؛ اننا نزداد معرفة بهذه الكتب . فهي تتضمن بوجهٍ خاص صلوات تدور حول تمثلات عديدة للاله ، ثم وصايا حول العادات والتضحيات والقرابين الخ . وهي تعود الى عصور مختلفة . ان بعض اجزائها تبدو قديمة جداً ، وبعضها الآخر هو متأخر بلا ريب، ومثال على ذلك عبادةفيشنو Vichnou ؛ هناك كلامٌ قديم جداً عن الفيشنو ، ولكن ليس عن تجسداته المتعددة ؛ وفيه تختلط تمثّلات الصور بالاحداث التاريخية . وبالاجمال ، تتضمن كتب القيدا مضمون الفلسفة الهندوكية . حتى اننا لنجد فيها منظومات الهند الالحادية ، وبالتأكيد لا تعوزها الآلهة لكنها تفسرُّها على طريقتها الخاصة ، فهي تستند غالباً الى كتب القيدا . ان الفلسفة الهندوكية تحتلّ في ديانة الهنادكة مكانةً مماثلة لتلك التي احتلتها الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى على صعيد المعتقد المسيحي ؛ وهذه الفلسفة تتضمن ايمان الكنيسة المسيحية وتجعله اساساً لها .

ان التصور الهندوكي هو التالي : هناك جوهر كلي يمكن النظر اليه إما بطريقة اشد تجريداً وأما بطريقة أشدّ تعييناً ؛ كل شيء صادر منه وناشيء عنه ؛ وهذه النتاجات هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة ، وهي الحيوانات ، النباتات ، الطبيعية غير العضوية من جهة ثانية . والانسان مكانهُ في الوسط ، واما اسمى شيء في الدين كما في الفلسفة فهو كون الانسان يتماهى مع هذا

الجوهر سواءً بالتضحيات وبالخشوع و الصلوات والتضرعات ، ام بالتجرُّد للفكر المحض ، اعني للفلسفة .

III

ان السمة الأساسية للفلسفة الهندوكية داخلةٌ في تصورات الشرق الكلية ، وبشكل علم في الحدس الشرقي ، لا سيا في الحدس الهندوكي .- يوجد في الهند كميّة كبيرة من المنظومات الفلسفية ، المتألهة والملحدة ، التي تشترك على الأقل في قاعدة واحدة . انها قاعدة بسيطة جداً . ففي هذه الديانة الهندوكية المتجاوزة لكل حدود ، المسترسلة في الخيال ، تميّز شيئاً أخيراً ، البراهم او البراهما ، او البراهمان ايضاً . وهذه الوحدة تعتبر بمثابة الوحدة العليا ويكون مصير الانسان ان يتماهى مع هذا البراهما . ان التضحيات ، العادات ، الخ . هي الطريق لبلوغ ذلك . ولكن هذا النوع من العبادة يُعتبر في الهند ذاتها كشيء ادنى من مجهود الفكر لكي ينعدم في هذه الوحدة ، وهذا يبدو موقفاً فلسفياً ؛ ومع ذلك ليس هذا الا سيراً نحو اللاوعي ، فراغاً داخلياً في الوعي ، حالة من اللانشاط ، بدون تمثل ، هي ليست تأملاً ولا تفكُّراً ، وانما هي حالة من الاحلام اللامتناهية ، وهذا هو البراهم بالذات .

IV

ان السمات الرئيسة التالية تدخل في الدين الهندوكي (واننا لنذكُرها لانه مع هذا العنصر الديني تتوافق الفلسفةُ بمجملها ، بدايتها ونهايتها) .

ان ما يتجلىٌ اولاً ، الاساس المطلق ، يتعينٌ في الدين الهندوكي مثل البراهما (مذكر) او البراهم (محايد) ، وهو الفكر عموماً في صورة ذات / فاعل . هذا هو العنصر الأولي الذي تتحدَّر منه كل المعتقدات الالهية والكونية . فعندما نتكلَّم عن ديانة ، عقيدة ألهية ، وخلق بالمعنى الهندوكي ، يكون هذا وحده هو الاساس ، وكل شيء يستمدّ أصله من هذا وحده . واذا نظرنا خاصةً في الاشعار ، المذاهب ، المنظومات الهندوكية ، فمن المؤكد ان الأمر يظهرُ فيها على نحو مختلف . ومع ذلك ليس هناك اساسٌ متينٌ ، وضعي ، سوى ان البراهم هو ما يأتي اولاً ؛ وهو بالتالي متعينٌ كفكر ـ فهذا العنصر اللطيف ، الخارج من ذاته ، قد مرَّ في جميع الأشكال ، ثم عاد الى ذاته ، وبذلك صار وحده خالقاً وفاعلاً . ومن هذا الاساس ينبثقُ العالم بأسره ، الكون عموماً ، ومع ذلك فإنه يمكث في الألوهة ، في الوحدة مع الألوهة . واننا لنجد في المؤلفات التعليمية هذه النظرية القائلة ان هذه هي النظرية المسيحية في الخلق او على الأقل شيء قريب منها . ولكن الكون في نظرنا معناهُ العالم الحالي ؛ والأمر مختلف في نظر الهنادكة ، فهذا العالم ، هذا الوجود ، العادي في نظرنا ، هو أيضاً الهي مثل البراهما نفسه . ان الهندوكي يؤله بفضل خياله كل الحاضر ، ويجعل منه عبادة مندفعة حتى الايهام . وان للصينيّين تاريخاً عريقاً ، اما الهنادكة فهم بخلافهم غير قادرين على فهم التاريخ ؛

ومهما تكن قديمةً تقاليدُهم وخرافاتهم الخ . فهم حقيقةً لا يملكون اي شيء تاريخي . ان عندهم كثرة الهة ، لا متناهية ؛ وانما هناك بعض السمات الكبرى المشتركة فيما بينها . ان التطور اللاحق متروك عندهم للهجرة . لهذا من الصعب جداً وضع الميثولوجيا الهندوكية ، فهناك الاف من السمات غير متوافقة فيها مع سواها . والتعيينات الأساسية هي البراهما ، الڤيشنو ، وبالأخص في صورة كريشنا Krichna ، ثم سيوا Siwa او مهدويا Mahadewa ؛ وهؤلاء الاشخاص الثلاثة يشكلون الثالوث Trimomti ويمكننا ان نرى فيه تلميحاً الى الثالوث المسيحي . ان الشمس والسماء والجبال والحيوانات هي أيضاً الهة ؛ ولكنها تبدو فوراً كأنها تابعة وتتلاشى في التكوينات الأرفع ، مثل الڤيشنو الذي يتلاشى أيضاً في البراهما . ان البراهما هو الالهي عموماً ؛ ولكن عندما تكون الجبال من تشكيلاته أيضاً ، فإن هذا يؤدي الى اخطر التناقضات : اذ الفكرُ المجرَّد تماماً يدخلُ في اشد الأشياء خارجيةً كأنه وجود مباشر . اذن الاساس هو ان المطلق ، الله واحد ، في صورة العقل من حيث هو فكر ، بحيث ان هذا الشكل ، لكي يُفتكر فيه ، يكون في الوقت نفسه هو الفكر القائم . ان هذا الفكر القائم موجود لدى البراهمة الذين ينتسبون الى طبقة معينة ؛ وهو يحدث عندهم بفضل قراءة الڤيدا خصوصاً ، كتب الهنادكة المقدسة . والانشغال بالڤيدا هو بالنسبة اليهم حياة إلهية مباشرة .

ان غاية الهنادكة هي بوجه عام التوحد مع الواحد ، الارتفاع الى هذا الفكر الواحد ، الوجود كفكر . وان هذا الوجود كفكر يكون مباشراً لدى البراهمة ؛ فهم من حيث ميلادهم الفكر الالهي وهم أيضاً موضع تكريم من الآخرين كآلهة . وهناك وسيلة أمام اولئك الذين ينتسبون الى الطبقات الأخرى لكي يعودوا الى ذواتهم ، ويمضوا حياتهم في الحدس المحض ، هي وسيلة اماتة الذات والتخلص من خارجيَّة الحياة ومن كل حيويَّة . وهناك من يمكثون مثلاً عشر سنوات واقفين فوق قاعدة ، ثم يبقون جالسين لأمدٍ مماثل . ويعتني الاصدقاءُ بمأكلهم . وبفضل هذا السلوك ، يجعل الهندوكي من نفسهِ فكراً خالصاً ، وهذا الفكر الخالص هو البراهم ذاته . هذا هو الحدس المجدَّد كليّاً الذي لا يبصر شيئاً ، والفكر المحض الذي لا يفكِّر بشيء ـ. اذن الغاية الأساسية هي الوجودُ في البراهم وبذلك مجانبةُ الموت وعاقبة موت آخر لم يتكسب بعد الوجود على هذا المنوال . ان انساناً مستغرقاً في الحسيَّات ، في الرغبات ، لا يبلغ هذه المرتبة ؛ ويكون بعد الموت في حالة جديدة ، فيبقى في الزمان ، في الوجود التابع ، ويجتازُ حالة حيوانية ، غير بشرية . هذا هو اساس الهندوكية . اذن بالنسبة الى الفرد البشري تكون الغاية الوصول الى هذا الوجود .

بهذا تتصل الفلسفة ، نظراً لان هناك طريقاً واحداً هو الطريق الموحى ؛ وميزتهُ الصلاة ، الصوم ، الوضوء اللامتناهي واشياء أخرى من هذا النوع ؛ ثم يجب التضحية للبراهمة وبواسطتهم أمام البراهم ؛ انه الصراط الوحيد ، ذلك الذي نسمّيه عموماً العبادة . أما الطريق الآخر فهو متحدد بهذا الشرط ، وهو الدخول الالزامي الى هذا التجريد . ويتصل به في الوقت نفسه نوع من الفلسفة

يسمّى مذهب اليوغا . ان اليوغي هو انسان يفرضُ على نفسه توبات وإذا تحققت هذه التوبات عن طريق الفكر ، فإن هذا المعتقد يكونُ فلسفةً . هناك منهج ثالث هو الفلسفة بحصر المعنى ، وطريقه هو الفكر المتطوّر ، المحدّد . وليس لدينا الآن سوى معلومات قليلة حول هذا المنهج .

اننا لم نطّلع على ذلك الا منذ سنوات قليلة على الرغم من الكلام منذ اكثر من الفي سنة عن فلسفة الهنادكة . لقد اطلعنا على هذا الموضوع القنصل الانكليزي كولبرووك Colebrooke . فقد عرّف على نحو مفصّل جداً بمقتطفاتٍ من مؤلفات فلسفية هندوكيّة ؛ وعلى هذا النحو تكلم عن كتابٍ عنوانه يوغا ـ ساسترا او يوغا ـ سوترا ، لكنه لا يشير إلاّ لمادة الفصول الأربعة التي يحتويها ، وهي مع ذلك مادة متميّزة بشكل كافٍ وتدل على الاساس الحميم لديانة هذا الشعب . « يدورُ الفصلُ الأول حول التأمل(1) ، والثاني حول الوسائل لبلوغ هذا التأمل » . ولا نعلمُ اذا كان لهذا التأمل فائدة حقيقية ؛ وربما يجب التسليم بعكس ذلك ، لان اليوغي الحقيقي يرتفع الى هذه المرتبة دفعةً واحدة . « فالفصل الثالث يدور حول ممارسة القوة الاستعلائية » . نعني انه من الممكن اكتساب هذه القدرة الفائقة للطبيعة . واننا نعلمُ من خلال اشارات أخرى لكولبرووك ان هذه القوة تكمنُ مثلاً في انه يمكننا عبور السماء طائرين عائمين ، وان نغوصَ في قلب الأرض ، واننا نملك القدرة الكاملة من الناحية المادية ، الخ(2) . والفصل الرابع يتناول « التجريد او الفرادة الروحانية(3) » . ان هذا هو الخلاص الارفع ، فالبراهما ليس فوقياً . ولا يحظى جميع الألهة بهذا السلام / الخلاص الا اذا تمثّلوا في هذا الفكر ذاته ، وانكبّوا على هذا التجريد ومكثوا فيه .

ان العقيدة المفصّلة لهذه الامور هي الفلسفة بالمعنى الدقيق . والخلاص لم يعد فيها تأملاً مباشراً ، الانغماس في الذات ، ولكن الخلاص لا يمكن نيله إلاّ بالمشاهدة المحدّدة للطبيعة والروح .

II

لم تصلنا معلومات هامة عن الفلسفة الهندوكية الا منذ زمن قريب . الحقيقة انه دار كلام كثير حول حكمة الهنود ، ولكن ما كانوا يقصدونه بكلامهم انما كان بالحريّ مجموعة تمثّلات دينية وآراء فلسفية وليس الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ فلا بد من تمييز الفلسفة عن ذلك لان ما يجب ادراكه هنا هو الفكر من حيث هو فكر . ولقد تعرّفنا في هذه الأزمنة الاخيرة الى منظومات الهنود الفلسفية بفضل الانكليزي

---

(1) بالفرنسية في الأصل .

(2) Transactions of the royal asiatic society of great britain and treland Vol. I. (London 1824) .

(3) المرجع السابق ، ص25 .

كولبرووك رئيس الجمعية الآسيوية في لندن . فقد زوّدنا كولبرووك من خلال منشورات الجمعية هذه ، بمقتطفات خاصة من المنظومتين الفلسفيتين لدى المنادكة ، تعتبر ذات دلالة كبيرة فهي تضعُ حداً لكل الخطابات وكافة الآراء حول الحكمة والسحر الخ ، عند المنادكة ، حيث كان يسودُ الالتباس . ان ما يقوله فريدريك شليغل في كتابه حول لغة الهنود وحكمتهم مجتلبٌ بوجه خاص من الافكار الدينية . والحقيقة انه كان بين الالمان من اوائل المنشغلين بالفلسفة الهندوكية ؛ ولكنه لم يذهب بعيداً في هذا السبيل . واننا بالمناسبة نرى انه لم يقرأ شيئاً آخر سوى فهرس كتاب راما يانا Ramayana . لقد كان كولبرووك يعرف الهندوكية ؛ فقد درس السنسكريتية (لان امكانات التزوير كثيرة) وقدّم مقتطفات من الفيدا . اذن هذه الدراسات هي الوثيقة الاولى الثابتة التي في حوزتنا عن الفلسفة الهندوكية .

يقول كولبرووك : « لدى المنادكة منظومات فلسفية قديمة . وهم يعتبرون قسماً منها ارثوذكسياً اذا كانوا متفقين مع لاهوت وما ورائيات الفيدا ؛ ثم لديهم منظومات يعتبرونها متنافرة لانها لا تتوافق مع عقائد كتبهم المقدّسة » . والحال هناك اولاً المنظومات الهندوكيّة « التي هي ارثوذكسية اساساً » . ان جزءاً من هذه المنظومات « يعلّم فن التفكير عقلياً . وغايتهُ الوحيدة تأييد شروحات الفيدا وهناك جزء آخر يقتطف من نص هذه الكتب الاساسية بسيكولوجية راقية (مثقفة ، مُفكِّرة ، مميِّزة) » وهذه البسيكولوجية « تقود الى نفي العالم المادي » (يعني ان العالم ليس فيه شيء حقيقي) . اذن هناك اثنان من هذه الانظمة يُقتصر تعليمها في مجمله على شرح كتب الفيدا ؛ وهاتان « المدرستان » تدعيان « Mimansas » . ان الشكل الثاني او بالحريّ ان شكل المنظومات التي تتميَّز عما سواها ، هو مذهب Nyaya الذي يُنسب الى غوتاما GauTAMA . إنها منظومة فلسفيةٌ تتطور بوجه خاص قواعد الاستدلال العقلي ، الذي يكون بالحري منطقياً ، وفي هذا يقول كولبرووك : « يمكننا مقارنته بدون صعوبة مع منطق dialectics) المدارس المشائية » . هنا نجد ايضاً فرعاً « يُسمّى Vaiseshica » انه فلسفة كاناد Canade الذي يقول بمذهب الذريّة مثل ديمقريطس . لكن المذهب الأساسي هو منظومة فلسفية ثالثة مختلفة عن الميانزا بوصفها عقائد غوتاما وكاناد ، ومنقسمة مثل

المنظومات السابقة ، الى مدرستين ؛ انه مذهب سانكهيا Sanc'hya . ان احدى هذه المدارس تمثل مذهب سانكهيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، والمذهب الآخر يدعى يوغا [1] . وعندنا عدة مؤلفات قديمة جداً تتناول هاتين المنظومتين نيايا وسانكهيا اللتين سندرسهما عن كثب ، او بالحري في حوزتنا مقتطفات قديمة جداً من هذه المؤلفات : انها امثال قصيرة تدعى سوترا او memorial verses » . Versus mamoriales كانت منتشرة جداً وفسّرها عدد لا يُحصى من الناس . [2] .

يُذكر ان مؤلف منظومة سانكهيا هو كابيلا Capila ، « حكيم عتيق » . . بحوزتنا عدة روايات لحياته . يقول بعضها انه كان ابن البراهما ، واحداً من المقدسين الكبار السبعة Rishis ، شيمة تلميذه آسوري Asuri ؛ وجاء في رواية اخرى انه كان تشخيصاً (لـ فيشو. ولكن روايات اخرى ترفض ذلك وتؤكد « انه كان تشخيصاً لآغني Agni » (إغني متصل به)وانه « مماثلٌ للنار » [3] . كذلك فان هناك عرضاً ما ذهب بطرق شتى ؛ فهنالك شروحات مفصّلة واخرى اوجز منها ، ولا سيما في شكل « سوترا او امثال » آيات قديمة ليس من المؤكد اذا كانت لكابيلا ذاته او انها من تحرير وتدوين تلاميذه واذا كانت موجودة في اماكن اخرى ايضاً . لقد جرى تدوين معظمها في وقت متأخر متبوعاً بشروحات . ان الخطاب الرئيسي هو « شرح قصير بالاشعار يدعىCarica » الذي يوصف بأنه المكتمل . « فهو يشتمل على 72 بيتاً وقام عدة شرّاح [4] بتفسيره » . وبالتالي هذه الاشعار هي المصدر الاساسي . ولو يستطيع كولبرووك ان يقول شيئاً واضحاً في امر الناظمين ، « فبخصوص العصر المحتمل للامثال المنسوبة الى كابيلا ذاته ام بخصوص العصر المحتمل لهذه الآيات القديمة ذاتها » يكتفي كولبرووك بالملاحظة « انها مذكورة وواردة في اعمال فلسفية (عديدة وبالغة القدم) حتى من مدارس مختلفة ، وانها بالتالي تُعتبر صحيحة » . انه لم يجد شيئاً أدقّ من ذلك[5] .

(1) كولبرووك ، مرجع سابق ، ص19 .

(2) كولبرووك ، ص22 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص20 وما بعدها .

(4) المرجع السابق ، ص23 .

(5) المرجع السابق ، ص24 .

ان مذهب سانكهيا يتضمّن مدرستين او ثلاث مدارس مختلفة لا تختلفُ الا بخصوصيّات مردّها الى اختلاف الكتب والشروحات التي تُعتمد كأساس . وهذا المذهبُ يعتبرُ متنافراً في جزء منه ، ومتماسكاً ارثوذكسياً [1] في الجزء الآخر . هذا هو الفرق الرئيسي .

III

ان مذهب اليوغا ، « المنظومة الأخرى من ذات الاتجاه . المدعوة عادةً باسم اليوغا ـ ساسترا او اليوغا ـ سوترا ، تنسبُ الى patanjali وتنسب ايضاً الى شخص مجهول » . هذه « تسمّى إلهيّة » ، والأخرى ، منظومة كابيلا ، تدعى « إلحاديّة » [2] ـ وهذا أمر غامض ؛ لان هذه التميّزات تشكّل في الهند كثيراً من الصعوبات .

(N . H . IV) IV II

يقول كولبرووك « ان الاتجاه الصريح لكافة مدارس مذهب سانكهيا ، المدرسة الالهية والمدرسة الالحادية والاسطورية على السواء ، وكذلك فان غاية المنظومات الهندية الفلسفية الأخرى ، هما تعليم الوسائل التي تساعد على نيل الخلاص الأبدي قبل الموت او بعده » . ويورد نصاً من الفيدا جاء فيه : « ان ما يجب ان يُعرف انما هو النفس ؛ وينبغي تمييزها (فصلها) عن الطبيعة . لان النفس (Thus الممتازة ، المميّزة على هذا النحو) لن تعود » (لن تعود بعد الموت) نعني انها لا تعود خاضعة للتقمص ، لانتقال النفوس وهجرتها ؛ فهي تنجو من الجسمانية ، ولا تعودُ تظهرُ في جسم آخر ، كفرد جديد . « كذلك فإن كل اتجاه مذهب الفدانتاVedanta (الجزء الثاني من الميانزا) يكمن في تعليم عقيدة يمكنُ بفضلها التوصّل الى الانعتاق من التقمّص » . ويقال في فلسفة سانكهيا : « بواسطة العلم (المعرفة الحقيقية true Knowledge) يمكن فقط نيل الخلاص الكامل والثابت (الدائم) من الشر ؛ وان الوسائل التي يقدّمها العالم (الوسائل الزمنية) سواء كمُنت في الاسترسال وراء الملذات او في ابعاد الشر عن الروح او عن الجسم ، بواسطة دواء مثلاً [3] ، تبدو

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص29 .
(2) المرجع السابق ، ص24 وما بعدها .
(3) المرجع السابق ، ص28 .

وسائل غير كافية لهذه الغاية . وحتى ان الوسائل الروحية للدين العملي تعتبر ناقصة [1] . ان في ذلك تلميحاً « الى اسلوب الوحي » الذي يقول عنه مذهبُ سانكهيا إنه لا يعملُ بشكل كافٍ . وانه يكمنُ « في القيام بتمارين دينيّة (احتفالات) منظمة في كتب الڤيدا » . نجد في عداد هذه التمارين بوجه خاص تضحية الحيوانات « الا ان قانوناً عاماً يقولُ لا تجرح اي حيوان » . اذن ربح الضحية ليس واضحاً[2] ، ولهذا فان فلسفة سانكهيا لا تقبل في هذا الحال مذهب الڤيدا : « ان التضحية ، الوسيلة الأفعل بين وسائل الاحتفال ، مرتبطة بذبح الحيوانات ، وهي بالتالي تضحية غير بريئة وغير خالصة ، فلا تكون المكافأة السماويّة على فعلٍ طيّب سوى مكافأة عابرة [3] ، ولا ينجُم عنها تحرُّر نهائي .

III-II

هناك اساليب تحرُّر أخرى منها التوباتُ الكبيرة ، المديدة ، التي يفرضها المنادكة على انفسهم ؛ وهكذا يبقى هذا الفرد طيلة عشر سنوات وذراعاهُ في الهواء ، ويسافر هنا وهناك على هذا النحو ، او انه لا ينام طوال عشرة أعوام ، فيظلّ واقفاً على الدوام وينام واقفاً أيضاً ؛ ويبقى آخرون جالسين لسنواتٍ ، جامدين ، في مكان ولا يرون سوى رأس أنفهم . من الواضح ان هذه الأساليب غيرُ كافية . وحسب افكارنا تفترضُ التوباتُ جريمة يلزم التكفير عنها ، شراً او اذىً ارتكبناه ونرغبُ في إصلاحه بمعاقبة الذات ؛ وحين نفرض الشر على ذاتنا ، انما نأمل القضاء عليه بهذه الطريقة . والحال ليس كذلك عند المنادكة ؛ فعندهم ليس مفهومُ العقاب الذي يكون سبباً للتوبات ، بل الفكرة القائلة إن الحياة ، النشاط ، الخ . هي امور باطلة ؛ لهذا يبذلون قصاراهم لخنق كل الرغبات ، جميع الأهواء ، كافة الحاجات ، وينشدون اللامبالاة المطلقة ، لؤلؤة الوعي ، فراغ الروح ، خلوُّها . وهذه الحالة تعتبرُ بمثابة الكمال ، الخلاص ، السلام العميق ؛ وهكذا يفكر الهندوكي انه واحدٌ مع البراهم . والبراهم هو الجوهر ، الأحداللامادي إطلاقاً ، اللاجسماني ، الوجود

---

(1) المرجع السابق ، ص27 .
(2) المرجع السابق ، ص28 .
(3) المرجع السابق ، ص27 .

الأرفع ، كما يسميه العقلُ . وهو بنظرنا الموضوعية ، المختلفة عنا ، والمتعارضة معنا ، كشيء موجود(Sciendes) . واذا تمليّناها عن كثب ، فإن هذه الموضوعية تتلاشى عند الهندوكي . وبالتالي ، عندما يخشع ، يتعبد ، يدخل في افكاره ، عندما يتجمّع في وعيه ، يجد البراهم . وحتى في هذا التركيز ، التجمّع ، في هذا الخشوع العميق في الذات ، في هذا التلطيف للوعي الذي لا يعلم شيئاً ، الذي لا يوجد الا بصفته لاوعياً ، انما يكون هو البراهم بالذات . ان واقعة الاستمرار في هذا الخشوع ، في هذا الاعتكاف يعتبرُ قبولاً واستقراراً ذاتياً في هذه الوحدة . ان هذه الوحدة مع البراهم ، نعني الخلاص ، يكتسبها الهندوكي باساليب شتى ، سواءً بالعبادة كعبادة ـ هذه هي الأساليب التي وصفناها ـ وإما بالفكر . اذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندوكية هي نيل هذا السلام بالفكر ، بالعلم ، فيبدو الهنادكة كأنهم يريدون القول ، انطلاقاً من هذا السلام ، يكون انشغال الفكر بنفسه هو الحالة الأرقى التي يمكننا بلوغها . لقد رأينا ان اولئك الذين يتوقّفون عن العبادة الخارجية لا يمكنهم بلوغ هذا الكمال . ولكنهم يخضعون للتقمّص la métmnpsyhose . ويقول مذهب سانكهيا ان الآلهة ذاتها ، مثلاً إندرا Indra ، إله السماء المنظورة ، لا تستثنى من هذا الشرط ، يقول كولبرووك(1) : « إن الآفاً من الأندرا والآلهة الآخرين قد امحوا على مرّ الاجيال والعصور » وفي المقابل ، يقال إن الروح الذي يغطسُ في البراهم والذي يكون كذلك مباشرةً ، إن هذه الحياة التأملية للنفس انما تتعالى فوق كل تبدُّل .

والخلاصة « ان تحرراً تاماً (مكتملاً) ودائماً (خالداً) من كل نوع من الشر هو ـ حسب مذهب سانكهيا ـ السلام المتحقّق بنيل المعرفة الكاملة » بالعلم الحقيقي . وهذا لا يتميَّز اذن عن الدين الحقيقي الا لكونه حائزاً على نظرية الفكر التفصيلي ، ولكونه لا يجعل من تجريد الهنادكة شيئاً مجرداً فارغاً . وانما يرفعهُ الى الدلالة على فكر معينٍ ؛ لان هذا العلم وهذه المعرفة « يكمنان في التفريق الصحيح بين المبادىء التي تتجلى للادراك (المبادىء المدروكة من الخارج) والمبادىء الممتنعة على الادراك

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص27 .

الفردي (التي لا يمكن ادراكها) ، نعني مبادىء العالم المادي ، مبادىء العالم الحسي وعالم المعرفة التي هي النفس غير المادية[1] » . وكذلك يمكننا القول : ان الفكر غير المادي نعني المبدأ الاسمى للمعرفة هو مصدر وعلّة المبدأ الذي يعرف .

II

ان مبدأ سانكهيا يتضمَّنُ هذه الأجزاء الرئيسية الثلاث : 1°) طرق المعرفة ؛ 2°) مواضيع المعرفة ، 3°) الطريقة الاشد تعييناً في معرفة هذه المبادىء ، وسنبدأ بالتدليل على طرق المعرفة .

1

IV II

بادىء الأمر نميّز ثلاثة أنواع من البيّنات التي يمكننا بواسطتها تحصيل المعرفة (البرهان[2] ، اليقين) . وهناك خارج هذه التبيّنات الحدسُ المباشر (Anschauung) ، « لانه يُميّز الكائنات العليا » التي بلغت الكمال . وانواع البيّنات الثلاث هي اولاً الادراك[2] وثانياً الاستدلال او الحكم العقلي ، وثالثاً التقرير اي الأمان ، قوة المعرفة . يقول كولبرووك ان جميع مصادر المعرفة الأخرى[2] يمكن حصرُها في هذه الأنواع الثلاثة . وان المقارنة او المماثلة ، التقليد ، القدرة على التعلم ، المجلى[2] ، الخ . تدخلُ فيها » . وهناك فلاسفةٌ آخرون لديهم اشكال أخرى ؛ وفي هذه المنظومة التي لا يريد كولبرووك ان يدلَّ الاَّ على نقاطها الاساسية بصراحة ، تعتبر المعرفةُ بنظره مخفوضةً الى هذه المصادر الثلاثة ـ الأول ، الادراك ، هو وعي مباشر ولا يحتاج الى شرح . وبالنسبة الى الثاني ، الاستدلال الذي يمكننا ايضاً ان نسميه الاستنتاج ، النتيجة ، فان هذه المنظومة لا تفعل شيئاً آخر سوى الانتقال من تعيين الى آخر . انها المعرفة غير المباشرة عموماً وذات الأشكال الثلاثة . في الاول نستخلص من معلول الى علة ، وفي الثاني نستخلصُ من علة الى معلول ، وفي الثالث نستخلصُ بمقتضى شرط ، علاقة تختلفُ عن علاقة العلّة بالمعلول ، مثلاً بحسب التماثل وبموجب التجربة المقابلة . نستنتجُ انهم حاولوا استخلاص اشكال عامة للفكر . وهم يفسرونها بالامثلة : اولاً يُفترض المطر بحسب الغيوم التي نراها

(1) المرجع السابق ، ص27 .

(2) بالفرنسية في الاصل .

تتجمع ؛ ثانياً ، من النار فوق هضبة يتصاعد منها الدخان ؛ وفي المَقام الثالث يُستنتج اللون الخاص لزهرة هناك حيثما يُلاحظُ عطرُها ؛ او تستنتج حركة القمر عندما يُلمح في لحظات مختلفة وفي اماكن شتى : او تستنتج ملوحة البحر بحسب كمية من مياه البحر الخ . لقد لاحظوا أشكالاً من هذا النوع . انها علاقات ادراكية بسيطة وجافّة . أما المصدر الثالث للبيّنة ، اليقين ، فهو يدعى تراثٌ أيضاً ، ويُفتقرُ بوصفه إثباتاً (ضماناً) لوحي حقيقي (explainedas intending true revelation) . ويعتقد الشرّاح انهم فهموا بذلك ان الأمرَ يتعلّقُ بالفيدا او بالكتاب المقدّس ، وانه يتعلّق أيضاً بذكرى اولئك الموتى (الذين وصلوا الى مرتبة الكمال والحكمة والمعرفة) والذين يستذكرون بشكل مميّز أحداث حيواتهم الماضية والعوالم المختلفة ـ. وبوجه أعمّ ، هذا هو إثبات كل حقيقة ، اي انه يقينٌ مباشر ، الثباتُ في الوعي ، كما انه ادراك خارجي « متضمّن كل نوع من الاتصال الشفهي والكتابي » . ومن هذه المصادر الثلاثة ، المستعملة والمطبقة بدقّة ، يستصدرون المعرفة الحقيقية ، وهذه تمثل في معرفة المبادىء (1) كما هي تماماً . وهكذا نتوصّلُ من اشكال المعرفة الى مادة المعرفة ، اي الى مبادىء معيّنة .

2

II

فيما يختص بهذه المبادىء او بمواضيع المعرفة ، فإن عددها في منظومة سانكهيا لا يقلّ عن « الخمسة والعشرين » ؛ أولاً هناك المبادىء التي تكون مُنتِجة ولا تكون من المنتوجات ؛ وثانياً هناك المبادىء التي لا تكون الا من المنتوجات ، وثالثاً المبادىء التي لا تُنتج ولا تكون من المنتوجات ؛ زد على ذلك انه لا يسود على هذه المبادىء اي نظام منطقي . وإنني سأشير اليها لأبيّنَ ما هو سطحيٌ في تعدادها .

IV-II

الأول هو الطبيعة ، pracṛiti on Mulapracriti « الطبيعة الكلية ،

---

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص.28 وما بعدها .

القوام المُطلق ، « الجذر او الأصل المكوّن (المُشكِّل) لكل شيء ، الواحد الأول ، العلة المادية العامة (الكلية)»[1] . إن هذا هو المبدأ العام كلياً ، اللامتشكّل بذاته ، الممثل جزئياً بوصفه « مماثلاً للمايا ، الوهم » ، وهو من جهة ثانية « متماهٍ مع البراهمي في نظر الشرّاح الصوفيّين ، متماهٍ مع طاقة أو قوة البراهما » .

IV-III

ان المايا Mayo هي مبدأ الظاهر ، التبدّل ، الظهور في الخارج . وبالاجمال ليس البراهما او البراهم سوى هذا الواحد ، الباطن او الفكر الذي يمكث لذاته . انه غير منتج . فاللوغوس ليس هو الذي يعينّ ؛ ان العامل المحدِّد هو الطبيعة ، إنها ما ينتج ؛ واذا كان لا بد من الظهور متّحدة مع البراهم ، كما يريد علماء الأساطير ، فلا مناص لها من ان تكون ذات تمثّل خاص ـ تحديداً كقوة للبراهم ، كمبدأ للغيريّة ، للظاهرية ، وبوجه عام كعنصر مكوِّن يتعلّق به المايا بكل وضوح . هكذا يغدو المبدأ منتجاً .

IV-II

« انها المادةُ الخالدة ، الملتبسة ، المشتبهة ، التي لا تتألف من اجزاء ، وهي المنتجة ولكنها ليست الانتاج » . فهي الجوهر المطلق . ونعني بذلك الحياة اللامتناهية ؛ لكن المرادُ هنا هو المادة في حالة الالتباس الكلي .

« وان المبدأ الثاني هو العقلُ[2](Verstand) « » ، عموماً ، « النتاج الأول للطبيعة » ـ ومع ذلك يوصف بأنه غير مخلوق ـ وحتى انه هو « المنتج لمبادىء أخرى . كما ان هذا العقل متعلّق بتمثلاتٍ اسطورية . ويقول الشارحون انه هو « الواحد العظيم » . وهذا معروف (متميِّز) على نحو محدَّد بوصفه ثلاثة آلهة « من حيث الفعالية (التأثير) المثلّث الصفات ، الطيبة ، الشر (الهوى ، وبالمعنى الدقيق الدنس ، البشاعة) ، والظلام ؛ انه شخص وثلاثة آلهة (éca mùrtis trouyó devàh) . ان Murti معناه الشخص ، وهذا الواحد يدعى اذن الشخص المثلّث trimurti ايضاً . إنه التثليث الهندوكي ، « نعني براهما ، فيشنو ، ماهسوارا (او

(1) بالفرنسية في الأصل .

(2) بالفرنسية في الأصل .

ماهاديوا او سيوا) . وهم معاً يشكلون الالوهة عموماً ، ومنفصلون ، موزّعون ، ينتسبون الى كائنات خاصة .

ويأتي الوعيُ في المُقام الثالث ، فهَو بالاحرى « الأنانة l'égoïté ، (egotism) (ichheit) ، الأنا ، وعي ذاتي) ؛ وان فعله الخاص (دوره) يمثلُ في إقناع الذات والمعرفة الانوية égotiste ، معرفة الانا بذاته لذاته Selbstish- Slvish Conviction) ؛ وهو الايمان (التمثل) بأنَّ انا هو اللاعب في إدراك وفي كل تأمل ، وانني انا الذي اجد نفسي في كل ذلك ، واكون ضمنَهُ ، حاضراً فيه بذاتي ، « وانني انا الذي تعنيه مواضيعُ الحواسّ ، وانني انا الموجود بوجهٍ عام » . اذن هذا هو المبدأ الثالث ، الوعي « الصادر عن مبدأ العقل (the intellectual principle) والمنتج للمبادىء التالية » .

مهما يكن الرابط متراخياً جداً بين كل هذه الأمور ، فليس بمستطاعنا مع ذلك ان نتجاهل ان ثمة تسلسلاً معنياً ، سلسلة معنية . ففي المقام الاول الواحد اللامادي ، ثم العقل عامةً ، وبعده العقل المتعينّ ، الوعي ، الأنا . ومن ثم ينتج الأنا مبادىء أخرى . ان في ذلك تقدماً منطقياً . وبما انني وعي ، فأنا متميزٌ عن الانا وعن الخارج ؛ وهكذا تنفذ الكثرة الخارجيّة الى الوعي . اذن الأنا هو ما يفصلُ ، ما ينتج مبادىء ، فوارق .

IV-II

يلزم أيضاً اعتبار المبادىء الخمسة التالية بمثابة مثالات ، كأمور غير موجودة ؛ انها خمسة حدود اولية للحسيّات « او الذرّات التي يمكن ان تدركها فقط كائنات من الملأ الاعلى ، ليس بالحواس البشرية الغليظة » ، نعني يمكن ادراكها بالفكر فقط . « وهي متنزّلة من مبدأ الوعي وبذاتها تنتج العناصر الخمسة الشديدة الحسيّة : الارض ، الماء ، النار ، الهواء ، الفضاء » . ان في ذلك تجميعاً غير مناسب في الواقع ، فنحن لن نسمّي الفضاء في عداد العناصر الطبيعية .

ثم تأتي « الاعضاء الاحد عشر للحواس وللفعل التي تولدُ أيضاً من الأنانة (الوعي) . فعشرةٌ منها خارجيّةٌ : خمسة تعيينات للحس(Sinn) وخمسة مبادىء للفعل : ان الحس الداخلي (Mind هو العقل عموماً) . واعضاء الحواس الخمسة

(اعضاء الحس) هي : العين ، الاذن ، الانف ، اللسان والجلد ؛ واعضاء الفعل الخمسة هي : الصوت او عضو الكلام (الفم) ، اليدان ، الرجلان ، مخرج الاحشاء (باب الامعاء) ، وخامساً عضو التناسل » . ان العضو الحادي عشر متقاربٌ مع كل الاعضاء ، لكنه بوصفه عضواً للحس الداخلي إنما هو بالحري متعلّق بالعقل وبالوعي -.

« ان هذه المبادىء الأحد عشر للحواس وللفعل تشكل مع مبدأي العقل والوعي السابقين الادوات الثلاث عشرة[1] (الوسائل) الخاصة بالمعرفة . فالحس الخارجي يدرك والحس الداخلي يدقّق ؛ والوعي يطبّقُ على الأنانة (ينسبُ الى الأنا نتيجة الفحص) ؛ ان العقل يقرّرُ وان عضواً خارجياً » للفعل « ينفّذ » .

يضاف الى ذلك أيضاً ، المبادي20-24 ، وهي خمسة عناصر خارجية ، تنتجها « الأصول » الخمسة المشار اليها آنفاً ، وهي : 1°) سائل اثيري يملأ الفضاء ، إنه عنصر السمع الذي ينقل الصوت ؛ 2°) الهواء الذي تعود اليه الأدراكيّة وكذلك قوة البرهانPalpabilité ؛ 3°) النار التي تستند اليها الادراكية والقوة البرهانية واللون ايضاً ؛ 4°) الماء حيث ينضافُ الذوق الى الخواص السابقة الذكر ؛ و5°) الارض التي تملك الرائحة ، علاوةً على امتلاكها التعيينات الاربعة السابقة .

هذا يشكل ما مجموعه24 عنصراً ؛ ولكن كما نرى ما هذا إلاّ تعداداً ؛ فهذه هي البدايات الأولى للتفكير ، التعيينات الاولى للعقل غير المجتمعة في شكل منهجي ، ولا حتى في شكل حسي له معناه .

« ان المبدأ الخامس والعشرين هو النفس المسمّى بوروشاPurucha وكذلك الاتمان Atman » . ويقال في النفس انها « غير مخلوقة ولا خالقة » . فمن جهةٍ تُنسب اليها الكثرة والحسيّة ، ومن جهة ثانية الفرادة ، اللامادّية ، الأبدية ؛ فيقالُ إنها متنوعة ، لطيفة (بسيطة ، فريدة) ، حسية ، خالدة ، ثابتة ، غير مادية .

IV-III

تجمع النفسُ كل المبادىء بوصفها عناصر خلاّقة ومخلوقة على السواء ؛ وفيها وهي الختام . يجري

---

(1) بالفرنسية في الأصل .

إنكار كل ما تقدّم ، ما عدا العنصر الأول ، الذي لا يخلق بذاته ، لكنّه يكون اساساً للخلق . انها تتميّز عن الكل ، حتى عن الطبيعة ، وهي اذن فردية دائماً ، واحدة ؛ انها الكائن في ذاته ، الكائن لذاته روحياً ، وهي كأصل أول هي الكائن القريب الى ذاته(an sich) اوهي الظهور . ان النفس لا تعود تتعاطى الفعل والنشاط .

IV-II

بالنسبة الى تفرعات مذهب سانكهيا ، يطرأ اختلافٌ هنا : « ان المنظومة الآلهية لهذا المعتقد تمثلُ في كلمة بوروشاPURUCHA ، النفس ليس بوصفها نفساً فردية قائمة بذاتها فحسب(not individual soul alone) ، اذن ليس كشيء فردي ، موجود في العالم وجوداً منفصلاً ومتنوعاً ، كما يقول الملحدون . « بل أيضاً كإله (Iswara) ، رب العالمين »(1) . اذن النفس في نظر المؤمنين بالله هي ما نسمّيه المطلق الحق ، الله .

يقال بعد ذلك ان النفس هي الأمر الاساسي الذي يتوجب علينا ان نعرفه . يقول كولبرووك : « يترتّب على النظر في الطبيعة ، كما يترتب على واقعة عدم النظر فيها » وكل ما تخلقه « ان اتحاد النفس والطبيعة يتحقق ، وهذه الوحدة(2) هي نقطة الإرتكاز والصلة السارية (blind jain) للسلوك بوجه عام ـ ان المبدأ الوحيد ، الطبيعة (؟) هي « ما هو محمول ، لكنه موجّه ، هي الآخر ؛ والنفس (؟) هي « المحمول لكنه الذي يقودُ (يوجّهRichtende) . ان اتحاد الطبيعة والنفس هذا يجعل الخلق الناجز يكمن تحديداً في تطور العقل(intellect) ومبادىء أخرى »(3) .

---

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص29-31 .

(2) مثلما يجتمع الكسيح والأعمى ليتنقّلا ويسيرا . [هـذه المكارنـة موجـودة بلا ريب في التمثُّل الهندوكي ، ولكنها غير واردة في اي من المصادر التي بحوزتنا هنا ، ولا في نص كولبرووك الذي ترجمه هيغل ترجمة حرفية تقريباً . ليس فقط لنتجنّب تراث ميشليه المشكوك فيه ، وانما لكي نبرهن ايضاً على عدم احتماله ، الامر الذي جعلنا نحّور هذه المقاطع في اللغة الاجنبية (هنا : Blind jajn) . زد على ذلك اننا لم نورد عبارات وجملاً الخ . باللغة الاجنبية الا عندما يستعملها هيغل ذاته في محاضرته او عندما يبتعد عن الترجمة الحرفية بطريقة خاصة به] .

(3) المرجع السابق ص30-32 .

IV

اذن كل ما سبق هو خارج العالم . والمبادىء المشار اليها غير موجودة الا بالنسبة اليهم . وكما هو الحال في منطقنا حين نقدّم تطور العناصر على الغلق ، فانهم هم ايضاً يرون الأمر كذلك .

III

في هذه المسيرة تبيّنُ هذه الصعوبة الفلسفية بشكل خاص : فالطبيعة تبرز كشيء مطلق ، لكن الحقيقة في كليتها العينية لا يمكنها ان تتجلى الا في النهاية .

II

ان هذه الوحدة هي نقطة الارتكاز(halt) في ذاتها ولذاتها ، وهي ما يعتبر عموماً بمثابة الانتاج والخلق والحفاظ على ما هو موجود . ان قوامُ ذلك فكرةٌ عظيمة . ان هذا هو تمثل الخلق من حيث هو انتاج ، تحقيقٌ لجميع العناصر الاخرى بوصفها ناجمة عن وحدة الروح والطبيعة ؛ وان في ذلك نفياً للطبيعة ، وهذا النفي يعتبر هنا ضرورياً . وهذا الأمر اعمقُ بكثير من الثرثرة حول الوحدة المباشرة بين الروح والطبيعة . وعندما يُقال : عاش القدامى ، الشرقيون واليونان أيضاً في الوحدة مع الطبيعة ، ولم يخرجوا من حالة الطبيعة ، فان هذه عبارات اما انها لا تعني شيئاً واما ان فيها شيئاً باطلاً ، سطحياً . لانه من المؤكد ان النفس ، الروح الموجود ، على اتصال بالطبيعة ومتحد بما هو حقيقيٌ فيها . ولكننا اذا اعتبرنا الطبيعة ذاتها وطبيعة الروح ، لرأينا ان الروح يتضمّنُ جوهرياً على لحظة (Moment) العلاقة السلبية بالطبيعة . ان وحدة فورية مباشرة مع الطبيعة ليست فيما يتعلق بالروح ، سوى حياة غليظة ، مادية او حتى حيوانية . كذلك الروحيُّ موجودٌ لذاته ، ويجب على عنصر الطبيعة في الوحدة مع الروح ان يطرح نفسه في الوقت عينه كشيء سلبي . ان الفكرة عند المنادكة هي اذن ان وحدة الطبيعة والروح الموجودة بذاتها انما يضعها الخلقُ جانباً ولا يغدو وحدةً حقيقية الاّ عندما تتحرّرُ النفسُ من الخلق بالمعرفة (نعني عندما تغضُّ الطرْفَ عن الطبيعة) . وهذا ما يجب علينا تناوله الآن .

IV II

يقولُ المنادكة : « ان رغبة النفس هي المتعة او التحرر . وبالنسبة الى هذا الاتجاه او ذاك ، تملكُ النفس شخصاً عاقلاً (الجسمانية) . وهذه تشتمل على كافة العناصر بذاتها التي أشرنا اليها ، ولكنها « من حيث تشكلها لا يذهب تطورُ هذه

العناصر ابعد بكثير من العناصر الأولية » . الأمر الذي يعني ان تطـور النفس من الوجهة المادية لا يتسع الاّ لدرجة معيّنة ؛ وان العناصر التي تحتويها النفس كعناصر انما مبادىء مثالية او مجردة . ان التطور الأولي يتضمَّن ما نسميه الكائـن بذاتـه او الامكان الفعلي . ففي البذرة تكمن ذاتياً الاوراق والأزهار على نحوٍ مثالي ، ولكنها لا تملك ما يكفيها من القدرة ، انها ليست فعلية . وعليه ، في هذه الوحدة يكونُ للنفس بذاتها المبدأ الطبيعي أيضـاً . « ان هذا الشـخص او هذا الشـكل الـذكي (entourage frame) يُدعى Lingman (يعني القوة الفاعلة ، المولِّـدة للطبيعـة عموماً) وانه مكرَّم محترم لدى الهنادكة في المقام الأرفع . انه « اولي وغير محدود » وهو بالتالي مبدأ التكوين .

ثم ترتدي النفس « جسماً أكثف » ، جسمانية أشدّ ؛ لان الهنادكة يقولـون ان النفس تكون في هذه الوحدة ذات العناصر المجردة « عاجزةً عن المتعة » و « الجسم الاشد كثافةً والذي تكون نفسه مهيأة للمتعة انما يتألفُ من العناصر الخمسة ، ما خلا الأثير . وهذا الجسم الأشد كثافةً هو جسم عارض ، في حين ان الشخصية الذكية المذكورة اكثر ديمومةً وتنتقل شيئاً فشيئاً من جسم الى جسم (انهـا تعبـر الجسمانية المتعاقبة) ، وانها تستعمل الجسم كممثل (كوميدي) وتبدّل القناع لكي تمثل طِباعاً شتى » .

II

ولمواجهة السقوط في جسمانية اشد كثافةً ، تبدو الفلسفة والفكر كوسيلة لذلك .

III

لكن هذا الشكل لا يزال ذكياً جداً فهو « ممثولٌ بوصفه الشعلة المضيئة فوق حصلة مصباح ، منتشرة قليلاً ، (to a small distance) متواجدة فويق الدماغ » .

IV-III

عندئذٍ يبدأ الخلقُ . فالنفس المنوطة بجسمانية أكثف هي الأمرُ الأول الذي ينتمي الى الخلـق كخلق . ولا تقوم العناصر (المجرّدة) بغير استباقها . فمن النفس المخلوقة يصير الانتقال الى « الخلق الجسماني » اعني الى « نفوس منوطة بأجسام كثيفة » . اذن هذه النفس هي ما يحدث هذا الخلق ، ما يتوافقُ مع الفكرة السامية القائلة بان الهندوكي يبتدع البراهمة : فعندما يأكل البراهمة القرابين ،

مثل كمك الارز او الزبدة الذائبة ، فان هذا الذوبان هو غذاء ، انتاج الآلهة والعالم ـ وهذه فكرة غريبة بالنسبة الينا .

1827. IX. 22

III

اذن النفس الفردية خلاقة للعالم . الا انها تتمثل العالم المخلوق فحسب ، وهذا يتكوّنُ من خلقين ، خلق جسماني وخلق روحاني . والخلق الأول ، العالم الحاضر ، القائم ، يتضمّن بدوره ثلاثة عناصر : الآلهة ، البشر ، الحيوانات .

N . H . IV|II' IV

ويضرب المثل التالي حول خلق الواقع الملموس : « يتألفُ الخلقُ الجسماني من نفوسٍ مغشّاة باجسام كثيفة ويشتمل على 8 مراتب من الكائنات العليا و5 مراتب من الكائنات الدنيا (امور سفلية) بذاتها ؛ وهي تشكل مع الانسان ، الذي يؤلف طبقة خاصة ، 14 مرتبةً تتوزّع على ثلاثة عوالم او ثلاث طبقات . فالمراتب الثماني العليا تتضمنُ الاسماء المعروفة في اللاهوت الهندي : البراهما ، البراجاباتي ، الاندرا الخ . » . ان البراهما متميّز : فهو الكائن الاسمى الذي يكونُ فردياً . ومن ثم تأتي الآلهة الأخرى وانصاف الآلهة (الأبطال) والشياطين والأرواح الشريرة . اما المراتب السفلى فهي ما يسمّى ممالك الطبيعة « ذوات الاربعة ، المنقسمة الى صنفين » وثالثاً العصافير ؛ ورابعاً الزواحف والثدييات « الرتيلاء » الأسماك ، الحشرات » ؛ خامساً « النباتات والمواد غير العضوية . ـ في الاعلى مقام الكائنات المنتمية الى المراتب العالم » أي عالم « الخير (الطيبة goodmen) ؛ وهناك تسود الفضيلة والسلام ؛ ولكن الفضيلة تكون ناقصة لانها عرضية . اذن البراهما وكافة الآلهة الأخرى هم عرضيّون . ففي مقابل هذا العالم ، « في الاسفل يكون مقام ، (ملكوت) الظلام ، الوهم . فهناك تكون اشياء المرتبة السفلى ، كالحيوانات مثلاً ؛ وهناك تسود الحماقةُ وانعدام الذكاء . وفي الوسط يكونُ عالم البشر الذين يتصل بهم العذابُ الأبديّ ، وحيث تسودُ النجاسة (الزيف foulness) او الهوى (1) » .

يضاف الى هذه الخلائق الجسمانية الثلاث التي هي العالم الموجود ، المادي ،

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص32-33 .

الـذي ينتمـي البـراهما اليه ايضـاً ، خلـقٌ رابـع ، عالـم فكري حسـب مذهـب السانكهيا ؛ انها يشتمل على مُحُدِّدات العقل ، على مشاعره وملكاته (قدراته) التي تنقسم بدورها الى اربع طبقات هي التالية : 1 °) الطبقة المُعيقة ؛ 2 °) الطبقة التي تسبب العجز (الفشـل) ؛ 3 °) الطبقـة التـي تكفـي ، 4 °) الطبقـة التـي تتمّـم العقل » . ان هذه الأنواع الاربعة تنقسم بدورها الى خمسين تعييناً . I ° . ان عقبات العقل ، معوقاته هي : الخطـأ او العتمـة ، الخيال او الوهـم ؛ الهـوى او الوهـم الأكبر ؛ الحقد او المزاج الاسـود ؛ الخـوف او الـظلمات الداكنـة . وتنقسـم هذه المعوقات الخمسة بدورها الى62 نوعاً ؛ بحيث ان ثمانية تُنسب الى الخطأ والوهم ، وعشرة الى الهوى والحقد والخوف ، وثمانيةٌ عشرة لكل منهـا » . هنـا يتجلىٌ علـمٌ نظري هو بالحري قريبٌ من علـم النفس التجريبي . II ° . « ان عجز العقل يشتمل على28 نوعاً ومردُّه اخطاء (عيوب) او نواقص الأحـد عشر عضـواً المشـار اليهـا اعلاه ، كالصـمم مثلاً ، والعمى والعجز الخ » ـ3 °) « الاشباع او إرضاء العقل اما ان يكون داخلياً واما ان يكون خارجياً ، واحدهما رباعي والآخر خماسي » . كذلك يمكن للاشباع الداخلي ان يكون زائفاً . « ان الاشباع الأول يتناول الطبيعة » طالما اننا نحتفظ بـ«الرأي القائل إن معرفةالطبيعةهي تعديل لمبدأ الطبيعةبالذات» والـذي يمكنُ تعـلُّقه بالارتقـاب التـالي ، بالتحـرر من الطبيعـة بواسطـة الفعـل (AKT) ـ وان الطبيعة ذاتها تمنح في النتيجة معرفةً فلسفية بعناصرها وبالتحرر من ثمَّ . ان مذهب سانكهيا يرفض هذه النظرية . فالتحرر الحقيقي يتحقق في المرتبة الرابعة ، طبقة الكمال العقلي . فلا يجوز ان نرتقب من الطبيعة الخلاص والتحرر ؛ فهذا غيرممكن الا اذا كانت النفس متحققة بذاتها بفضل فعالية الفكر ونشاطه . وان إشباعـاً داخلياً زائفـاً « يكمـنُ ثانياً في الظـن بأن التمارين التقشـفية » ، الآلام والعذابات ، « كافية لضمان التحرر ، اما الاشباع الثالـث فيتعلّـقُ بالزمـن ، اي الفكرة القائلة ان الانعتاق سيتم عبر الزمن ، وانه سيحدث فطرياً ، بداهة ، « دون دراسة » . « ويتعلّق الاشباعُ الرابع من هذا النوع ، بالثروة ، بالفكرة القائلة ان نيل الحرية يتوقّف على مصير (الثروة) » . ومعنى هذا ابعاد شتى عناصر الاشباع الداخلي . « ان الاشباع الخارجي يكمنُ في اجتنـاب المتعـة ، لا سيما المتعـة ذات

الدوافع الدنيوية (الزمنية ، الحسية) وبخاصة : 1) بكره الانشغال (الجهد) لامتلاك (الخيرات) ؛ 2°) بكره خاص لغريزة الحفظ والاقتناء ، 3) بالتعالي على التشكي من الاضرار بعد حياة رخاء ، 4) بالخوف من الشرور التي تلي المسرات ، الخ . ان الهندوكي لا يتعاطى بطيبة خاطر مع اشياء الحواس ، لانه يخشى الا تكون له هذه القوة التي تخفّف من غلوائها ، فهو لا يرغب في اقتناء ما جرى خلقه . 5°) ان كمال العقل يتضمن انواعاً ثمانية . وبوجه عام يكمنُ الكمالُ في التحرر من الشر ، وبما ان الشر ذاته ثلاثي ، كذلك يكون الحال بالنسبة الى الوسائل اللازمة لمواجهته . . . وتكون الانواع الخمسة الأخرى غير مباشرة : التفكر (التعقل) ، التعليم الشفهي ، الدرس (قراءة الكتب المقدسة) ، الحوار الودّي ، ونوعان من الطهارة ، خارجي وداخلي ، طهارة الحياة وطهارة العادات : ان هذه تعيينات مماثلة لتلك التي نجدها جزئياً أيضاً في منطقياتنا التطبيقية (1) .

هذه هي تمثّلات النوعين من الخلق . ومن هنا ننتقل الى الفئات الثلاث التي تشكل تفريقاً سائداً ، تصميماً رئيساً في نظر الهنادكة . يقول كولبروك : « ان مذهب السانكهيا وحتى منظومات فلسفية هندوكية أخرى تهتم كثيراً بما يسمّونه الصفات الثلاث (Gunas) » . وفي حقيقة القول لا يجري تمثلها « كصفات او كأعراض ، وانما كجواهر ، كتعديلات في الطبيعة ، وأيضاً كأشخاص . انها بالذات ما نسمّيها لحظات المفكر المُطاق » .

ومن الملاحظ جداً عند الهنادكة انه قد ظهر في ملاحظات الوعي ان الحق يشتمل على ثلاث تحديدات ، تعيينات ، وان الفكرة المطلقة لا تكون تامة إلاّ في ثلاث لحظات . ان وعي التثليث هذا الذي وجدناه مولوداً هنا بواسطة الملاحظة الحسية البسيطة والذي نجده عند افلاطون وسواه ، انما ضاع بعد ذلك نسبياً في المجال العقلي . لقد انقطع النظر الحسي ؛ وهكذا لم تستمر هذه الفكرة إلاّ في الدين وظهرت كفكرة وضعية ، ايجابية ، منتسبة الى العالم الآخر ، زدْ على ذلك انها غريبة عن الفكر ، الى ان يدركها العقل المجرَّد واعلن انها ممتنعة . كان كانط Kant اول

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 33-35 .

من اعاد تسليط الضوء على التثليث ، وبذلك فتح الطريق أمام مبدأ عظيم . وان كل ما هو جوهرانية في السماء وعلى الأرض ، المعتبر بحسب ماهيّته او جوهره ، لم يكتشف الا بغض الطرْف عن التثليث ؛ ويجب على الفلسفة الأخيرة ، الحديثة جداً ، ان تتطور هذه المعرفة القائلة ان الكلية الحقيقية لا تمثل في تثليث التعيينات . وهذا ما وعاه الهنود .

II IV

ان الهنود يحدّدون على هذا النحو الصفات الثلاث هذه : « الأولى والأسمى هي صفة الطيبة (Sattw- a) اي مبدأ الخير عموماً ، ولكن ليس بالمعنى الذي نعنيه نحن ، كشيء ما مردّه الى الارادة ، يتأثر به الطبع كثيراً . « ان الطيبة ترفع وتُنير . وهي مشتركة بالفرح (مرتبطة بالمؤ انسة) وبالسعادة ، وفيها تنتصر الفضيلة ؛ انها تسود على النار ، ولهذا ترتفع الشعلة ولهذا تتناثر الشرارات وتتطاير الى فوق ؛ وهي عندما تنتصر في الانسان كما في الكائنات ذات المقام الأرفع ، انما تكون سبباً للفضيلة » . انها ما يسود في العالم الخارجي ، ما هو واضح ، مشرق عموماً ـ وما هو تقريريٌ في كل حال .ـ « الصفة الثانية هي الدناسة عموماً (النجاسة ، foulness) او الهوى (tejas أو Najas) ، وهي فاعلة ، مثيرة ، متقلّبة » ، فهي اذن نزوع ، ميلٌ أعمى بذاته ، هي مبدأ التغير ، « وهي مشوبة بالشر والسوء » ؛ ولها السؤدد (السيادة) على الفضاء . . . وهي في الحياة علّة الشر . والصفة الثالثة ، الأكثر دنواً هي العتمة (tamas) ، وهي الثقل والعقبة اللذان ينضافان الى الهم (الحزن) والضعف النفسي (غباء) والوهم . انها تسيطر على الارض وفي المياه ، لهذا فان هذه الاشياء تتساقط او تتجه نحو الأسفل ، وهي تؤ ثر في الكائنات الحية بأشكال شتى .

II

وعليه تكون الصفة الأولى هي الوحدة لذاتها ؛ والثانية هي الفاعلية لذاتها ، الظهور ، التميُّز ، عنصر الاختلاف والانقسام ؛ وفي المقام الثالث يأتي النفي ما هو سلبي فقط ، كما يتجلى أيضاً في العيني الميثولوجي : ان سيوا (موهسوارا) هو إله الدمار . وهو أيضاً إله الانتاج : إنه إله التغيرُّ . والاختلاف الهام عنا نحن الآخرين هو ان العنصر الثالث لا يعود الى الأول ، وهو ليس وحدة القوتين ، كما تدّعي بذلك

الماهيةَ والفكرة . وينتقل التقرير الى النفي لكي يكون وسيطه الخاص . لكن النفي في هذه الحالة مستقلٌ ، قائم بذاته . والأمر مختلف مع الفكرة ، لانها هي وسيط ذاتها بوضعها النفي جانباً ، ولانها تحقق على هذا النحو وحدة الفكر والواقع . وهذا المبدأ الثالث عند المنادكة ما هو الا مبدأ التغير والتوالد والدمار .

ومن ثم يُقال ان « هذه الصفات الثلاث ليست فقط من خواص الطبيعة ، وانما هي جوهرها وقوامُها : ويقول اتباع مذهب السانكهيا إننا نتكلم عن هذه التعيينات مثلما نتكلم عن اشجار غابة » . ولكن المقارنة لا قيمة لها ، لان الغابةَ حدٌ عام ، مجرَّد ، ولان الخاص (الشجر) يكون مستقلاً فيها . كذلك تظهرُ هذه التعيينات الثلاثُ في الفيدا ؛ « ويحكى عنها هناك كأنها تعديلات متعاقبة ، يخرج بعضها من بعض » ، بحيث ان « كل شيء كان ظلاماً في البدء ولكنه تلقى الأمر بالتحوُّل وارتدى شكل (لون ، سمة) الهوى (الميل) والفعالية ـ ولكن ما هو أسوأ أيضاً ـ هو ان الهوى ارتدى أخيراً شكل الطيبة وذلك بناءً على امرٍ جديد[1] .

IV

ان هذه التعيينات الثلاثة التي تتجلى في كل مكان ويمكنها ان تدخل فيا بعد في عداد الـ25 عنصراً . « وهكذا يرتفعُ عدد العناصر ، كما يدّعي البعض ، الى28 عنصراً[2] » .

IV-II

وبدقة اكثر « يتضمن العقل ثمانية انوع (اشكال) . مسبِّبات او خواص » تتعلَّقُ باللحظات المذكورة وتنتج الكمال . » ان اربعة منها تنتسب الى الطيبة ، اولاً الفضلية من حيث هي استحقاق اخلاقي وديني ، بالمعنى الدقيق الذي نعنيه اي بالمعنى العملي . وثانياً المعرفة من حيث هي علم (الحكمة ، المعرفة الروحية) يميِّز بوجهٍ خاصٍ الطبيعة من النفس ويحرِّر النفس من الشر ، او من حيث هي معرفة عامة ؛ وثالثاً تحرير اوامر الهوى (انعدام الهوى) الذي يكون ايضاً إما خارجياً ، اذا كانت علته دافعاً خارجياً مثل رفض القلق (العمل) واما اذا كانت العلَّة اخلاقية

---

(1) 3, I ، اضافة : من البراهما .

(2) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص35 .

(مناسبة ، اثارة) كمثل الاقتناع بان الطبيعة حلم ، مجرَّد وهم او مجرَّد خيال . رابعاً القوة التي تكون كامنة ويشارُ الى الخواص الفاردة التالية : « اولاً القدرة على الانخفاض الى شكل لطيف يستطيع ان ينفذ الى كل شيء ؛ وثانياً القدرة على التمدُّد في جسم عملاق ؛ او ثالثاً القدرة على اكتساب الخفة (للتمكن من الانطلاق مع شعاع الشمس حتى قرص الشمس) ؛ او رابعاً القدرة على امتلاك اعضاء تمدّد لا متناه (مثل بلوغ القمر بطرف الاصبع) ؛ او خامساً الارادة التي لا تقاوم (مثلاً الغوص في باطن الأرض بسهولة بالغة كما في الماء) ؛ سادساً الهيمنة على جميع الاشياء الحيّة والجامدة ؛ سابعاً . القدرة على تغيير مجرى الطبيعة ؛ وثامناً اخيراً القدرة على تحقيق كل ما يُرغب » .

ان هذه القوة التي تبدو لنا بالغة الغموض والفرادة ، انما يعزوها مذهب السانكهيا الى الانسان الذي يرتفع بالتأمل الى الاستقلال الداخلي . وفي شرائع مانو Lois de Manou (نشرة و . جونس) ، جاء ان البراهمة يملكون هذه القوة بحكم ولادتهم ، « وسواء كانوا علماء ام جهلاء ، فهم آلهة قوية » لا يمكننا ان نسبب لهم عملياً اي اذى حتى وان اصبحوا من مرتكبي الكبائر ، الخ . فليس عليهم الا ان يقرأوا في كتب الفيدا ، وان يصلّوا ويقيموا الاحتفالات والطقوس الخارجية لكي يكسبوا هذه القوة . ان الهندوكي العامي يكتسبها حين يفرض على نفسه التوبات وحين يتخطّاها . هؤلاء الاشخاص هم اليوغيّون Yoghi . يقول كولبروك : « ان الفكرة القائلة بقدرة الانسان على كسب قوة كهذه ليست خاصة بمذهب سانكهيا . فهذه فكرة عامة تماماً عند الهنادكة « في الدين وفي الفلسفة » ، وهي نوع من السحر الروحي . فاليوغي الذي يكون قد اكتسب هذه القدرة انما يشبه ما نسميه ساحراً وتتمثله على هذا النحو في كثير من المآسي والحكايات الشعبية .

II

ان الوضوح الملموس لا طائل تحته في هذه الحالة . فبنظر الهنادكة ان ما ندعوه ادراكاً حسياً غير موجود بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ وعلى الفور يكوّنون عنه صورة خيالية . وان ما تخلقه الخيالات يعتبر عندهم نوعاً من الاختبار . ان كل شيء يتحلل الى صور . ويعتقد الهنادكة بأنّ مواضيع أحلامهم لها واقعيتها .

III-II

في المسلك اليوغي باتانجالي ، تشكل هذه القوة والوسيلة لنيلها فصلاً رئيساً (الثالث) . ولهذا الفصل ، مثل المنظومات الهندوكية الأخرى ، غاية تحصيل السعادة أيضاً ، التي من شروطها الاساسية « ممارسة القوة الخارقة للطبيعة » (transcendent power, vibh...) . ويرى كولبرووك ان هذا الفصل يتضمن بوجه خاص قواعد لتمارين رياضية وفكرية (خارجية وداخلية) تكمن في تأمل عميق في بعض الأشياء (مواضيع خاصة) » . زدْ على ذلك انهم لا يقولون ما هي هذه المواضيع . فيقال ان هذا التأمل يتدامج مع وقف التنفس وتجميد الحواس ؛ كذلك يجب اخذ بعض المواقف والحفاظ عليها . ان هذه التمارين تسمح للمتعلّم بتحصيل علم كافة الامور التي تحدث وتلك التي في المستقبل ، الأمور الخفية والبعيدة ؛ ان المتعلّم يستقرىء افكار الآخر ، ويبلغ قوة الفيل ، وشجاعة الأسد وسرعة الريح ؛ فهو يطير في الأجواء ويسبح في المياه ويغوصُ في الارضين ، ويعرف (يحيط) بكل العوالم بنظرة ويقوم كذلك بأفعال فريدة أخرى .

IV-III

بيد أنَّ هذه القوة ليس بحد ذاتها هي الغاية الأخيرة ، الدرجة الأعلى . « فلا القوة المتعالية ذاتها ، ولا انعدام الهوى ، ولا الفضيلة مهما تكن جديرة ، بكافية لتحصيل السعادة » . ان كل ما قيل ليس الا درجة اولى في سبيل النقطة الأخيرة ؛ « فهذا لا يفيد الا في اعداد النفس لاجل العمق الكامل (التأمل الممارس باستمرار) ؛ فهذا التأمل وحده يساعد على بلوغ الغاية الأخيرة للتحرر[1] . »

IV

ان التركيز في هذا الحدس هو الذي يولّد الحرية ؛ وهذا هو الكمال الأخير . لقد تكلمنا عن هذا التأمل . وهو يكمن ، في نظر اليوغا ـ ساسترا ، في انعدام كل انفعال وغياب كل تمثّل ما عدا التمثلات الصادرة عن الله . والحال ، فإن ما نعنيه بالخشوع انما هو الارتفاع نحو ربٍ معينٍ ، كليّ الجوهر ؛ وهذا عند اليوغيين هو ما يجعله كولبرووك مضموناً للفصل الرابع من اليوغا ـ ساسترا « التجريد او العزل الروحي[2] . وهذا الأمر معبّر عنه على نحو ادقّ .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص36 .

(2) راجع سابقاً ، ص277 وما بعدها .

IV-II

« ان اسرع الطرق لبلوغ السعادة من خلال التأمل العميق ، هي طريقة الخشوع لله » كشيء مجرّد تماماً ، لان هذا الخشوع يقدم على التمتمة والتكرار الدائم لاسم الله الصوفي ، للمقطع اومOM ويقوم في الوقت نفسه على التأمل في معناه » . اذن ليس هذا الخشوعُ بشيء آخر إلاّ الذي في نفسه كلمة ، والذي يكون كليّ التمركز في الذات فيتأمل ذاته بذاته ، ويكون هذا التجريد فارغاً مفرّغاً تماماً ، بموجب هذا المذهب ، فهو الكمال الأخير ، وان ما قيل حتى الآن ، حتى المعرفة المحددة للمواضيع الخصوصية ـ او المبادىء حسب مذهب سانكهيا ـ ما هي الا الطريق .

IV-II

ان فعل الأنا هذا الذي ينصهر في ذاته يمكنه ان يكون تأليهياً كما يمكنُه ان يكون إلحادياً ؛ فقد سبق ان لاحظنا حتى في مذهب سانكهيا مثل هذه الاختلافات . في حين انه في منظومة باتانجالي الالهية يكون « الله ، إسوارا ، الملك الأعلى ، هو النفس او الالــه ـ النفس العليا من حيث ذات ، فاعــل ـ ومتمايز عن النفـوس الأخرى » ، يُنكر مذهبُ سانكهيا كما يذكره كابيلا ، ان تبلـغ هذه النفسُ مبلـغ الوحدة مع الذات ، وان يكون الله ، صاحب المشيئة . هو الـذي يخلـق العالـم ويحفظه ؛ « انه ينكر وجود إسوارا ، وجود رب العالم صاحب مشيئة ويعارضهُ وهو يقول » كما تقول ميتافيزيقيا الادراك : « ان الادراك الحسي لا يبيّنــه ، والفـكر لا يقدم ادلّة عليه » . فلا يسلّمُ الا بجوهر انتجته الطبيعة ، العقل المطلق ، مصـدر جميع العقول الفردية واصل كافة الوجودات الأخرى التي تصدُر عنه شيئاً فشيئاً . ويلاحظ صراحة « ان حقيقة الاسوار هذا مثبوتة ، حقيقة خالق العالم ، اذا اخذنا الخلق بهذا المعنـى » . وهـكذا يكون إلـه كابيلا هو من خلـق الجوهـر المطلـق ، الطبيعة . وهو يسلّم بهذا الخلق ؛ يقول : « ان هذه لعقـولٌ تجعلنـا نتوصـل الى الخلق(1) . وهنالك منظومات أخرى قالت في موضوع الخلق بأنه يعدو الى علاقـة

(1) هذه ترجمة اخرى ، The truth of such an- tswana is demonskrated, راجـع سابقاً ، السطرين 26-28 .

المعلولات بالعلة ، فزعمت ان هذا العالم هو معلول علة وان هذه العلة كانت الله .
وهكذا يصل الهنادكة الى الألوهة . وعلى هذا النحو خلقت المشيئة العالـم . لكن كابيلا يقول « ان وجود المعلولات يتوقف على الوعي وليس على إسواراً أطلاقاً » ، النفس العليا ، الرَّب المطلق لكل شيء ، « وان كل الباقي مصدرُه المبدأ الأعظـم الذي هو العقل » ومن ثـم النفس الفردية التي تحقّقه [1] .

II

ان ما نجده في المقام الاول في مذهب سانكهيا كان المعرفة ، ثم مواضيع هذه المعرفة ، وفي المقام الثالث نجد طريقة اشدّ تعييناً للمعرفة . وانني سأسجل حول هذا الموضوع بعض الملاحظات الهامة نسبياً .

3

IV-II

سبق ان أشرنا الى اننا سجلنا حول هذا الموضوع الاعتبارات التي هي طرق المعرفة : الادراك ، الاستنتاج او الاستـدلال ، يضـاف الى ذلك حقيقـة معروفـة مباشرةً بلا ادراك ولا استدلال ، هي الوحي ، الكشف المباشر ؛ وتطور الفلسفـة الهندوكية هذه العوالم الثلاثة تطويرات عظيمة يظهرُ فيها بوجه خاص تنظيرٌ لعلاقة العلة بالمعلول . ان معرفة قاعدة الاستدلال وعلاقتهـا بالاستنتـاج هي اذن نقطـة اساسية : وانني سأشير الى كيفية تصوّرهم لهذه العلاقة . يقولـون : « ان العقـل وكل العناصر الأخرى التي تنحدرُ منه انما هي معلولات ؛ ومن هذه يستفادُ العقل بوصفه علّتها ؛ والمعلولات مماثلة للعلة في بعض الجوانب ولكن ليس في الجوانـب الأخرى » . ثم يُقال : « ان المعلولات موجودة قبل الفعالية (الفعـل ، العملية) السببيَّة ، لان اللاموجود من قبلُ لا تستـطيع اية فعـالية سببيّة ان تظهـره اي ان المعلومات هي بالحريّ مستخرجات لا منتوجات » . ان في هذا مقترحاً رئيساً في هذا المعتقد وقوامُه ان المعلول يسبق فعل العلّة ، ويترتب على ذلك هذا المقترح الذي يستذكره كولبرووك ايضاً : من اللاشيء لا يخرج شيء ؛ ويقال إن نظـرية خلـود

---

(1) كولبرووك ، مرجع سابق ، ص37 .

العالم متضمنة في هذا المقترح ؛ لانه يناقض القول بخلق العالـم من العـدم كما نتمثَّله نحن . ولكن ما يتمثلونه هنا فحسب انما هو كون المعلول موجوداً من قبل العلَّة ، ويضربُ المنادكةُ امثلة على ذلك مأخوذة من الطبيعة . « الزيت موجودٌ من قبلُ في بذر السمسم قبل استخراجه من المعصرة ، والارز موجودٌ في غلافه قبل قشره ، والحليب في الضرع قبل حلبه . . . ان المضمون (الجوهر ، الطبيعة) متماوٍ في العلَّة والمعلول ؛ وان قماشةً لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الخيط الذي نُسجت منه ، ولا تختلف عنه مثلما يختلف ثورٌ عن حصان » . ان العلة والمعلول يشكّلان وحدةً ، والمنادكة يتصوّرون هذه العلاقة على هذا النحو ؛ ان في ذلك فكرةً بالغة الأهمية .

II

اما بخصوص مبدأ من اللاشيء لا يخرج شيء ،فلا بد من التفكير بالنسبة الى خلق العالم ، بأن الله هو الذي خلق العالم ، وانه هو علّته ؛ وعندئذٍ يمكنُ القول بمعنى المتصوّر المندوكي للعلة والمعلول : ان الله لا يخلق شيئاً من لا شيء ، لكنه يخلق من ذاته تعيينه الخاص . انما الفرق بين العلة والمعلول شكليٌ محض . فالادراك يراهما مفصولين تماماً ، ولكن ليس العقل . وبخصـوص اشياء الطبيعـة ، تكون وحدة العلة والمعلول بيّنة صريحة في نظرنا أيضـاً وعلى الفـور : فللمطـرُ والرطوبـة متماهيان في رأينا(1) . وهما متمايزان ايضاً ، لكن هذه ماهية تميّزُ بين العلة والمعلول فقط بمقتضى التطورات العادية ، التي ليست انتقادية البتة . هذه هي اللامبالاة ، اللافرق بين العلة والمعلول : ومن هذا يستخلص المنادكة ان « هناك علة عامةً لا يمكن لحظها ولا الاحاطة بها » . وبما ان « كافة الاشياء المتعيّنة هي اشياء متناهية ، متعـددة وليســت بعامـةٍ قطعــاً ، فلا بد من وجــود علــة وحيدة ، كلية -all) pavading) » . حتى ان العقل هو معلول علة ، وان النفس وحدها من حيث هي خلاّقة ، تكون متماهية مع الطبيعة ؛ وهكذا هو حال الطبيعة (وربما من الأفضل القول) حال النفس في تماهيها مع الطبيعة ، علة جميع الأشياء . أما الحجة الرئيسية لمذهب سانكهيا في هذا المجال فهي ان المعلولات التي تخرج وتتراءى خارج العلة ،

(1) II ، I ، اضافة : هذا ما نسميّه في الميكانيك حركات مختلفة ؛ ولكن للحركة ذات السرعة قبل الصدمة وبعدها : ـ ان هذه علاقة غير متمايزة تماماً الا بنظر الوعي العادي .

وان جميع الأشياء تعود (تجتمع من جديد) » . ان المعلولات تصدر عن العلة ، ولكنها في المقابل بل ليست مستقلة تعود الى هذه العلة الكلية . ولكن الطبيعة[1] هي تلك « العلة الأولى » التي تخرج منها العوالم .

لقد سبق ان لاحظنا ان ثلاث صفات كانت تنسب الى الطبيعة : هي الطيبة والهوى والظلام . وان علاقتها الوطيدة بفعالية الطبيعة يمكنها ان تكون بالغة الأهمية ، ولكنها غير مدركة الا ادراكاً سطحياً . يقول كولبرووك : « تتصرَّفُ الطبيعة بواسطة خليط من هذه الصفات الثلاث ، وكل شيء يمتلكها مثل ثلاثة مجاري مائية تتلاقى لتشكّل نهراً ، او مثل خيوطٍ ، نسج بعضها ببعض فكوّنت ثوباً واحداً ؛ وهي تتصرَّفُ أيضاً بواسطة التغيير ، ومثال ذلك ماءُ الغمام الذي تشربه جذور النبتة والذي يكون له اريج خاص حين يبلغ الثمرة » . على هذا النحو لا يوجد سوى مقولات الاختلاط والتغير[2] .

وان ما يجب اعتبارُه في المقام الثالث هو هذه العلاقة بين العلة (الطبيعة) والروح . في البداية يكون عندنا الاستدلال عموماً ، ثم استنتاج علة واحدة ، طبيعة وعلاقة هذه الصفات الثلاث . وهم يقولون بهذا الصدد : « لكل العناصر هذه الصفات الثلاث . فالطبيعة تملكها بذاتها ولذاتها (هي من حقها الخاص) كأنها هي شكلها وصفاتها الخاصة ومن ثم تمتلكها الأشياءُ الأخرى لانها معلولاتها »[3]

IV

هناك مناسبة هامة اخرى هي انهم حاولوا ايضاً البرهان على « وجود النفس » كشيء غير مادي ، معارض لهذا العنصر المادي . « واليكم اسباب ذلك : ان اجتماع اشياء الحواس يكون على صورة شيء آخر ، مثل السرير في استعمال النائم ؛ فهذا الآخر الذي يستعمله يجب ان يكون كائناً حساساً وهذا الكائنُ هو النفس . . . فيلزم ان تكون فيه رقابة ، مثلما يجب ان يكون للمجرور سائقُه ؛ وان ما يسهر على الجهاد انما هو النفس ؛ فلا بد ممن يتمتّعُ بما هو مخصّصٌ للمتعة وهذا المستمتع انما هو

(1) راجع الصفحة التالية حيث يرد هذا النص مفصلاً .
(2) كولبرووك ، مرجع سابق ، ص33-39 .
(3) كولبرووك ، مرجع سابق ، ص41 .

النفس، الخ(1) » . وكذلك يقدّمونها بوصفها المبدأ الأول للطبيعة . ولقد انشغل المنادكة انشغالاً كبيراً في فلسفتهم بعلاقات النفس بالطبيعة والطبيعي .

N. H

ساعة جديدة

ان الفلسفة المندوكية هي فلسفة يقوم اساسها على المخاطرة . فأرفع مجرّداتها تكتمل فوراً في صُورٍ شديدة المادية ، وفي مقارناتٍ مأخوذة من الحياة العادية التي تؤكدُها وحدها . وكذلك هو حال البرهان على النفس . ان علاقة النفس بالطبيعة تعتبر منطلقاً جذرياً بالملاحظة ؛ فالنفس هي الغاية ، النقطة الأخيرة ؛ وان مصيرها هو الانعتاق من الطبيعة بحيث لا تكون الطبيعة شيئاً بذاتها ولذاتها . وبهذا تتصل الفكرة القائلة بان العوالم الثلاثة التي ذكرناها ـ العالم الأرفع حيث البراهم ، وعالم الحيوانات الوضيع والطبيعة الجامدة وعالم البشر ـ هي عوالم عرضية ، وان البراهم هو ذاته من هذا العالم عموماً وان غاية الكون تتحدّد بحيث يعودُ كل شيء الى الوحدة وبحيث ان الطبيعة ذاتها ، من حيث هي مغلّفةٌ ، ليست سوى لحظة من لحظات النفس الحقيقية وحدها والمستقرّة . عندئذٍ يجري المنادكة المقارنة التالية : يقال ان الطبيعة تولّد المعلولات من علة وتؤدي للرجوع اليها : « وصورة ذلك السلحفاة ، فهي تخرج أطرافها ، ثم تدخلها في قوقعتها . وكذلك الحال في الخراب او الانحلال الكوني الذي سيحدث في عصر معينّ وفي العناصر الخمسة ، الارض ، الماء ، التراب ، النار ، الهواء والأثير ، التي تشكل العوالم الثلاثة ، والتي ستخرج بشكل معاكس لذلك الذي خرجت به العناصر الأولى ثم تعود تدريجياً الى سيرتها الأولى ، الى الواحد الكلي(the Chief) ، الى الأحد الذي لا يحيط به شيء ، الى الطبيعة(2) ، عودة العالم المتعدّد الأشكال المكمل للنفس التي لا تعود تتصل بالطبيعة ، كطبيعة ، بل تصبح عندئذٍ نفساً خالصاً لذاتها وللكلية .

IV- II

إن علاقة الطبيعة بالنفس ، بالروح ، تتمثل بدقّة اكثر على النحو التالي : « مهما تكن الطبيعة محرومةً من الحياة (جامدةً) فانها تقدم نخدمة (تؤدي وظيفة) اعداد النفس لتحرّرها تقريباً مثلما ينعتق الحليبُ ، ، المادة الجامدة (غير الحساسة ، غير العاقلة) ويفيدُ مجدداً في تغذية العجل » .ـ ان الطبيعة اشبه ما تكون براقصة محترفة (غانية) تتبدى للنفس وكأنها مشهد وتتقبل الاتهامات (فتُلام وتتهم) على ما تعرضه من امور في مناسبات عديدة امام عيني المشاهد الفاحشتين : « زدْ على ذلك

(1) المرجع السابق ، ص40 .

(2) المرجع السابق ، ص39 .

انها تنقطع عندما تكون قد أدّت دورها في الاثارة : وهي تتصرف على النحو هذا لانها كانت قد نُظرت كفاية ولم يعد المشاهد ينظرها ، لانه رآها » . هكذا تنسحبُ الطبيعة والنفس ، الأولى عندما لا تعود راغبة في الظهور ، والثانية لانها رأت ما يكفيها . « ولا يمكن استعمال العالم على نحو مختلف » . فالنفس لا تكتسبُ معرفة الطبيعة الا لكي تنعتق منها ، فهي بحاجة اليها لكي تبلغ مرتبة انكارها . « ولكن اتحاد (ارتباط ، اقتران) النفس بالطبيعة يتواصل ويستمر » . واننا حين نتوصل الى علم روحي من خلال دراسة العناصر ، انما نتعلم الحقيقة اللطيفة ، القائلة في نهاية المطاف « انني لا اكون ، وان لا شيء لي ، وانني غير موجود » . فالانا هو عنصر الوعي ـ احد العناصر الخمسة والعشرين . انه ما يزال اذن متميّزاً عن النفس ، عن الذاتية عموماً . كما ان الانانةégoïté ، الوعي لا بد له من الزوال أخيراً : « ان كل ما يجري في الوعي ، في العقل ، انما تفتكرُه النفس كصورة لا تلطّخ (لا توسخ) البلور ولا تنتسبُ اليه أيضاً . وان النفس حين تمتلك معرفة الذات هذه ـ بدون الأنانة ich heit انما تتأملُ في الطبيعة بخفة ، وهكذا تخرج من التغيرُ وتنعتق بالتالي من كل شكلٍ آخر ومن كل تعيين ادراكي ؛ وان ما يبقى ما هو الا هذه المعرفة الروحية ـ المعرفة المباشرة للمضمون ، والمضمون بذاته روحاني جداً وبدون انانة ، بدون وعي ذاتي .

رأينا ان النفس منوطة بجسم ، وبشكل عام يعتبر ذلك هو التكون الأول لنفس الخلق . وفي هذه النقطة أيضاً « تمكث النفس ، في الحقيقة ، زمناً معيناً وهي ترتدي جسماً ، مثلما يظل دولاب الخزّاف يدور ايضاً على رغم من انتهائه من صنع الخزف (على اثر الحافز السابق) . لكن عندما يتم في النهاية الفصلُ بين النفس المتعلّمة وشكلها الجسماني ، وعندما لا تعود الطبيعة موجودةً بالنسبة الى النفس ، عندئذٍ يكتمل الانعتاق التام (الكلي ، المطلق) والنهائي[1] » .

هذا هو التصور الاساسي لمنظومة سانكهيا بخصوص العلاقة بين الروحي والطبيعي ؛ ولكن ما ذكرناه ليس الا مضمون منظومة واحدة .

---

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص42 -43 .

II

1827. X 1. 23

فضلاً عن هذه المنظومـة ، هنـاك في عداد التفريعـات الأخـرى من الفلسفـة الهندوكية ، « فلسفة غوتاما الجدلية ومذهب كانادا الذري . والأولى ، Nyaya ، اي التعقل ، تهتم بالمنطق الماورائي خصوصاً : وتمتاز فلسفـة كانـادا Canade ، المسماة Vaiseshicà ، أي فلسفة الخاص ، بميل إلى الطبيعة الى الخصوصي ، الأشياء الحسية ؛ ومن هنا جاء اسمُها » . ويتكلم كولبرووك عن هاتين المنظومتين في دراسة ثانية(1). ويعتقد « في الاجمال يمكن اعتبارهما أجزاء لمنظومة واحدة لأنهما تتكاملان طردياً » . إنهما منظومتان متطورتان جيداً ، لأنهما كانتا مادةً لنزاعات عديدة وعنيفة ولتفسيرات شتى(2) . وبشكل خاص هناك كتابات عديدة حول عقيدة نيايا Nyaya ، تتناول مواد المنطق . « فيما من جزء (من جهة) في العلم أو الأدب ، على حد تعبير كولبرووك . قد اجتذب الى نفسه والى هذه الدرجة انتباه الهنادكة مثلما اجتذبيه النيايا ، فكانت حصيلة هذه الدراسات كمية لا تحصى من الكتب التي نجد في عدادها أيضاً اعمال العلماء المشهورين » (3) .

III-II

« ان النظام الذي يتبعه غوتاما Goutama وكانادا وهما يعرضان تعيينات المعرفة انما يستند الى نص من كتب الفيدا يشارُ فيه الى مراتب التعليم الضرورية : التعبير (الاعلام) والتعيين (التحديد) والفحص (الاستكشاف) . ان الاعلام بالشيء معناه تسمية الشيء باسمه ، اي تحديد العبارة التي تدلُّ عليه ؛ والعبـارة تُعطى وحياً ، لان اللغة تعتبر ، بوجه عام ، قد اوحيَتْ ، للناس . ويدل التعريفُ على ملكة خاصة ، خاصيته تشكل تعييناً أساسياً للموضوع (الطابع الأساسي) ، واما التدقيق في المقام الثالث فيكمن في فحص ما يناسب (ما هو صحيح) وما يكتفي

(1) راجع ص259 ، هامش2 .
(2) كولبرووك . المرجع السابق ، ص92 .
(3) المرجع السابق ، ص . 94 .

بالتعريف . وبموجب هذا المنهج يقوم اساتذة الفلسفة بعرض الحدود العلمية أولاً ، ويستمرون في التعريفات فيصلون من ثمَّ الى فحص المواضيع المفترضة على هذا النحو » . ونريد ان نعني بالتسمية التمثل الذي يتصالح بواسطته ، في هذا الفحص ، ما سبق قوله في تعريف طبيعة الشيء .

IV

كما في معتقد سانكهيا ، امامنا اولاً اشكال المعرفة ، ثم المواضيع التي يجب النظر فيها ، ويذكر كانادا ستة منها : المادة ، النوع ، الفعل ، الايلاف ، التخصيص ، والتأليف(1) .

III- II

يشير غوتاما الى ستة عشرة نقطة اساسية منها اولاً البرهان او البينّة ـ اذن العنصر الشكلي ؛ ويأتي في المقام الثاني ما يجب البرهان عليه » . هاتان النقطتان هما الاساسيتان . والنقاط التالية تعتبر ثانوية او عرضية ولكنها تسهم فحسب في معرفة الحقيقة وتقريرها .

ان عقيدة نيايا ، شيمة عقيدة سانكهيا ، تتوافقُ مع مدارس نفسانية أخرى في كونها تعدُ بالخلاص والكمال والتحرر النهائي من الشر كنتيجة (كمعلول) لمعرفة تامة بعناصرها اي بالحقيقة ؛ وهذه الحقيقة الأخيرة هي الاقتناع بالوجود الأبدي للنفس كشيء متميز (قابل المفصل) عن الجسم ، كروح لذاتها . « اذن النفس هي ما ينبغي معرفته والبرهان عليه » .

يجب الآن اعطاء بعض التفاصيل حول هذه النقاط الاساسية :

النقطة الأولى ، « البرهان او البيّنة تتضمّن اربعة انواع : 1°) الادراك الحسي ؛ 2°) الاستدلال العقلي وهو ثلاثي : ناتج وسابق ومماثل . ان النتيجة تؤدي الى معلول وفقاً لعلتها ، وان الاسبقية تقودنا من المعلول الى العلة ؛ وان التماثل / التناظر هو السبب الثالث للاستنتاج . ولا مناص من الاضافة 3°) التلاؤم والتكيف ، و4°) التوكيد الذي يتضمّنُ التراث والوحي معاً » . ان مختلف انواع

---

(1) كولبرووك ، ص94 .

البراهين معالجة بالتفصيل سواء في الكتاب القديم المنسوب الى غوتاما ام في الشروحات التي لا عدّ لها ولا حصر . يقول كولبرووك : « انها موزعة جداً في الفلسفة المندوكية فلا نستطيع ان نقدّم تحليلاً كاملاً لها » .

وتدور النقطة الثانية حول « مواضيع المعرفة (البينة) او المواد الواجب تبيانها » . ويشير غوتاما الى 12 منها : « الموضوع الرئيسي هو النفس ، مركز الحساسية والعلم ، وهي مختلفة عن الجسم وحواسه ، فردية ، لا متناهية ـ ابدية ، تدركها الأعضا الداخلية ، وهي مثبوتة » ـ من حيث واقعها ووجودها ـ بخواص مميّزة . لإن المعرفة ، التوجه ، العداء ، الإرادة والتعيينات من هذا النوع انما هي امور اساسية : ولا تُعزى هذه التعيينات الى المواد كافةٍ : وانما هي صفاتٌ خاصة بالنفس وحدها . . . ومن الواضح ان قوامها هو النفس .

III

هناك الى جانب هذه النفس امور كثيرة ، وهناك تسليم بواحدة أخرى هي « النفس العليا Paromatma » ، وهذه « النفس » ، مركز العلم الابدي ، هي التي خلقت كل الاشياء » .

III - II

كذلك يجري تعداد الصفات الخاصة بالنفس ، ولكن بدون اي ترتيب او نظام . « ان لها اربع عشرة صفة : العدد ، الحجم ، الخصوصية (العزلة) ، الاتحاد ، الانفصال ، الادراك (العقل) ، الملذة ، الألم ، الرغبة (الميل ، الهوى) ، العداء ، الارادة ، الاستحقاق ، الخطأ وملكة التخيُّل » . واننا لنرى ان في ذلك لمحاولة أولى للتأمل ، ولكن لا ينبغي لنا البحث فيه عن التماسك والتناسق ، وعن الشمولية في التعيينات . صحيح ان ما هو جوهري مشارٌ اليه ، ولكنه معروض بدون نظام .

« ان الموضوع الثاني للمعرفة هو الجسم[1] » ، والثالث هو « اعضاء الاحساس » وفي مقدمتها خمسة اعضاء خارجية ، الشم ، الذوق ، البصر ،

---

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص97 .

اللمس ، السمع ؛ وهذه ليست كما يقول اتباع مذهب السانكهيا من تفريعات الوعي ، وانما هي شيءٌ مادي ، مركبٌ من عناصر ، هي الارض ، الماء ، النور ، الهواء والأثير » . ويقولون مثلاً : « ان الحدقة ليست عضو البصر ، ولا الاذن عضو السمع ، وانما عضو البصر هو شعاع ضوئي ينطلق من بؤ بؤ العين الى الشيء الذي يُرى . كذلك يوجد في جوف الأذن اثير ، ويتم بواسطة الأثير الوسيط اتصاله مع الشيء الذي يُسمع ، وهذا الاثير هو عضو السمع . وعادة لا يكون هذا الشعاع الضوئي مرئياً ، كما لا يكون نور الشمعة مرئياً في شمس الظهيرة . ولكن في ظروف خاصة ، يمكن ان نرى منها بارقةً ، وهكذا تلمع عين الهر وحيوانات أخرى في الليل ـ . إذن عضو البصر ينير عفوياً ؛ ومثلما يكون عضو السمع اثيرياً ، فان عضو الذوق يكون رطباً ، الخ . واننا لنجد عند افلاطون (1) التمثل نفسه والاشارة نفسها الواردة هنا بخصوص النظر . كذلك يمكننا ان نقارن ما كتبه السيد المستشار شولتز حول العين في دفاتر غوته المدرفولوجية (2) . ففيها كلام عن الفوسفور بوصفه عنصراً مادياً يشع ايضاً ، ونجد فيها تفسيرات هامة وشروحات حول هذا الموضوع . ويوجد عدد من امثلة الناس الذين يبصرون بواسطته ليلاً ، لكن هذه الظاهرة تستلزم ظروفاً خاصة .

II

ان « أعضاء الحس » تشكل الموضوع الثالث للمعرفة . ولقد تكلّمنا عن الاعضاء الخارجية الخمسة ؛ اما السادس فهو عضو داخلي ، الادراك (الفكر mind) وهو يتطابقُ مع العنصر الحادي عشر عند اتباع مذهب سانكهيا .

انّ مواضيع الحواس « (الخارجية) ، الشم ، الذوق ، اللون ، اللمس ، والصوت » تشكل الموضوع الرابع للمعرفة .

---

(1) Timée، 45 .

(2) لا ريب ان المسألة متعلقة ببحث حول الظواهر الملّونة من النسق الفيزيولوجي ، وهي تتناول بوجه خاص النظرة الفوسفورية كمصدر لهذه الظواهر في دفاتر غوته : حول علم الطبيعة عموماً ، 1823 ، جII ، ص20-38 . ولقد ظهر هذا الكتاب بدون اسم المؤلف .

« هنا ادخل سيزافCesave ، احد الشارحين ، مقولات كانادا » الذي تناول بمزيد من التفاصيل مواضيع الحواس : « هناك ستة : اولاً المادة التي تتضمن عدة مقولات فرعية : ويعدَّد تسعةً منها : الأرض ، الماء ، النور ، الهواء ، الأثير ، الزمان ، المكان ، النفس ، العقل » . ـ(Mind) .

ان العناصر الأساسية في « الجواهر المادية » هي عند كانادا « الذرّات وتجمّعاتها . انه يؤكد خلودَ الذرّات » ويقدّم تفاصيلَ حول طريقة اتحاد الذرّات . ان اول ما يجب عليه دفع نفقات الاتحاد هو « غبار الاشعة الشمسية » .

واما المقولة الثانية عند كانادا فهي الصفة التي يعدّد اربعة وعشرين نوعاً منها : 1 °)اللون2 °) الذوق3 °) السمع4 °) اللمس5 °) العدد ، 6 °) الحجم ، 7 °) الفرادة ، 8 °) الاجتماع ، 9 °) الانفصال ، 10 °) و11 °) الأفضليّة واللواحق ، 12 °) الجاذبية (الخفة ليست فئة محددة)13 °) السيولة ، 14 °) الزمن ، 15 °) الصوت ، ثم تأتي الصفات الداخلية ، 16 °) العقل ، 17 و18 °) اللذة والألم ، 19 و20) الرغبة والعداء ، 21 °) الإرادة ، 22 و23) الفضيلة والرذيلة ، 24 °) الملكة العامة التي تتضمَّنُ ثلاثة انواع : السرعة ، المرونة والخيال .

ان العنصر الثالث في تقسيم كانادا هو الحركة (الفعل) ، والرابع هو المتحد (الإيلاف) ، الخامس هو الاختلاف ، والفئة السادسة الأخيرة هي الاتحاد . وهناك مفكروّن يضيفون الى هذه المقولات الايجابية الستة مقولة سابعة هي النفي او الحرمان . هذا هو الجانب الذي ترتديه الموضوعية عند المنادكة [1] .

III

لكي نرجع الى تقسيم غوتاما ، يكون الموضوع القريب بعد مواضيع الحواس ، اذن الخامس هو نشاط العقل ، والسادس الروح (الفكر) والسابع النشاط عموماً علة كل تقدم زمني ، والثامن الأخطاء الناجمة عن هذا النشاط ، الأخطاء الأوهام ، والتاسع حال النفس (وضعها) بعد الموت ؛ والعاشر الانتقام (الثأر ، الأذى) ، الحادي عشر الألم او القلق ، والثاني عشر او الموضوع الأخير هو التحرر من كل الشرور ، هو الخلاص . ـ ان هذا الانعتاق تكتسبه النفسُ عندما تتعلَّمُ معرفة الحقيقة

---

(1) كولبرووك : السابق ، ص100 -113 .

بفضل العلم القدسي ، وعندما تنعتق من الأهواء بمعرفة الشر المتّحد مع المواضيع والأشياء ، وعندما تعرف نفسها بنفسها وتتمثل جوهرها بكمال معرفة ذاتها . هذه هي مراتب المعرفة ودرجاتها التي تبلغها النفس بذاتها .

II - III

كانت النقطة الرئيسة الأولى هي البرهان ، والثانية ما كان يجب البرهانُ عليه ، الموضوع . ولقد اظهرنا ذلك منذ قليل . « وبعد البرهان والموضوع الواجب اثباتُه ، ينتقل غوتاما الى مقولات أخرى ، فيضعُ الشكَ في المرتبة الثالثة اي النظر من مختلف الزوايا الى الشيء الواحد » . والنقطة الرابعة هي « الدافع » والخامسة الثبات (الوفاق في النزاع) ، والسادسة هي البرهان الحقيقي في اربعة انواع (عام ، جزئي ، افتراضي وeconcessu) ، والسابعة هي البرهان الشكلي او القياس التام » الذي ليس هو بشيء آخر ، بالمعنى المحدّد جداً ، سوى ما يسمى النيايا Nyaya . « انه يتألف من خمسة أطراف : 1°) القضية ،2°) العقل ،3°) القضية العامة مع التدليل على الحالة (المرتبة) ؛ 4°) التطبيق ، 5°) القضية الأخيرة (ختام) » . ويتم العرض كما هو الحال عندنا تقريباً ، بدءاً من الكبرى فالصغرى والاستنتاج ، ومثال ذلك :

1 °) هذه الهضبة تشتعل

2°) وبما انها تدخّن

3°) فإن ما يدخّن يفترض النار ، مثل موقدة المطبخ .

4°)والحال فإن الهضبة تشتعل الآن

5°) اذن هي في النّار .

III

ان ما يلزم الوصول اليه ، ان المطلوب ، هو ما جرى وضعه في البداية . سنبدأ بما هو عام : فهناك حيثما يوجد دخان ، يكون ثمة نار ؛ وهذه الهضبة تدخّن ، اذن يوجد نارٌ في الداخل .

---

(1) كولبرووك ، ص113-114 .

III

ولكن عند المنادكة هذا ايضاً : يقول كولبرووك : ان اتباع ميانزا يخفضون القياس الى ثلاثة اطراف . اما الى الثلاثة الأولى ، واما الى الثلاثة الأخيرة . وفي هذه الصورة الأخيرة يكون القياسُ منتظماً تماماً . ان القضية مع المرتبة هي الكبرى ، والتطبيق هو الصغرى ، ثم تأتي الخاتمة ، النتيجة .

III

ان النقطة الثامنة في تقسيم غوتاما تكمنُ في دفع الأمور الى الامتناع ، والثامنة هي الإثبات ، والعاشرة حتى الثانية عشرة تشير إلى طرق السجال إما ليكون المرء على حق ، واما ليجد الحقيقة ؛ والثالثة عشرة هي المماثلة المنطقية ، و الرابعة عشرة هي تفسير خاطىء مقصود ، والخامسة عشرة هي اجابة فارغة او ردّ يناقض نفسهُ بنفسه ؛ ولا يورد اقل من24 نوعاً . ان السادسة عشرة ، الأخيرة التي يشير اليها غوتاما في مقولاته ، هي الاستنتاج الخاطىء (الاستنتاج المفقود ، الناقص) مع 22 مثلاً (1) .

III

ربما يكفي هذا لتبيان مدى دخول المنادكة في تفاصيل الاشكال المنطقية . لقد بلغوا في هذا النوع مبلغاً كبيراً من التطور لا نجد افضل منه في ابحاثنا حول علم النفس التجريبي .

II

يمكن لهذه المقومات الخاصة بالفلسفة الهندوكية ان تكفينا ، ولكن قبل الانتقال الى العالم اليوناني ، سنقدّم خلاصة موجزة عن الافكار الاساسية في هذه الفلسفة .

IV

اننا نلاحظ لدى المنادكة مستوىً رفيعاً للعقلانية ، الفكرانية ، التي تتحررّ من كل ما هو حسي وتناقضي مع الأحلام وحياة الهنود العذبة كزهرة ، وايضاً كل ما هو متناقض مع تنافر دياناتهم وبربرّيتها . صحيح اننا لفتنا الأنظار الى وجود اشكال بسيطة في الدين الهندي ، مثل خدمة الشمس والنور ، ولكن هذا ينتمي ايضاً الى الطبيعة الخارجية . ان ما رأيناه يقومُ على الفكر . وان العنصر الطبيعي ملحوظ فيه ايضاً لكنه ملحوظ فقط كمنطلق عابر . انه ليس موضوعاً جانباً في الفكرة . وان دراسته ليست من التنظير ، بحيث لا ينبغي لنا الكلام عن نوع من فلسفة الطبيعة الى جانب علوم اخرى . وبوجه عام يُعزى تعيينُ المعقول الى كل واقع ، بحيث تكون غاية الفرد ، وهو يتأمل في

(1) كولبرووك ، ص114 -118 .

الواقع ، هي اعادة خلق هذا الواقع ؛ وبهذه الغاية يبدأ مجدّداً بغض الطرّف عن كل ما هو طبيعي . إذن الوضع هو التالي: لا تتخذ الطبيعة الا منطلقاً، وهذا يتلاشى كلما تقدّمنا نحو الغاية وهي كمال الروح . هذا هو تحريك الوعي بذاته ، وهذا هو القضاء على الوعي المعتبر كوعي توكيدي ايضاً ـ والتوكيد هذا مجرّد ايضاً . فيقال عادةً ان العدم في الديانة البوذية هو النقطة العليا . هذه حالة لا وجود كل وعي . والخلاف بين الانا والعالم تلاشى . فهذه سمةٌ اساسية في فلسفة الهند . ـ ان مسيرة الفكر تتطابقُ مع ما يكون غايةَ الدين . ومهما تكن سامية وجليلة هذه الوجهة ، فإن المطلق ، المجرد الكلي هما ارفع الموجودات ، وغاية الفرد هي بلوغه هذا التجريد . فالمجرّد هو ما لا تعيين له . اذن لا تتضمن النقطة العليا اي تعيين بذاتها ، فهي العدم . وبقدر ما يمكننا الكلام عنْ المفهوم لدى الهنادكة فإنه لا يتضمن بذاته اية حكمة ، فهو ليس ما يُعينّ ذاته بذاته . والحال ، بالنسبة الى المفهوم يُعتبر الفكرُ هو الذي يتعيّنُ بذاته ـ إالفكر الذي يكون في الوقت نفسه مقياساً بذاته . فلا يوجد عند الهنادكة سوى صعود من المتناهي الى اللامتناهي بحيث ان العقل ، المفهوم لا يشعُّ في المتناهي . وهذا ما رأيناه ونحن ندرسُ العوالم الثلاثة او الأربعة .

ان تفسير هذه العوالم لا يسمح بايجاد مفهوم فيها ؛ فهي عوالم خارجية بالنسبة الى بعضها البعض ، منفصلة ، بلا رباط . ان النقطة العليا هي تجريد اللامتناهي ، ازدراء المتناهي . وهذا هو الامر المعطى اليوم كأنه لا متناه . فالعقلُ هو اللامتناهي ، ولكن طالما ان هذا اللامتناهي يتعيّنُ ذاتياً . يتعيَّنُ في ذاته في سبيل المتناهي حتى يكون العقلاني معروفاً في العالم . ونرى في الديانات الشرقية الأخرى ان النور الخالص مثلاً يعني في آنٍ النور الطبيعي ووضوح الروح ، والخير من ضمنه ايضاً . ويعارض هذا النور الشر والباطل . والحال فإن هذا التعارض بين الخير والشر ما هو الا تجريد ، فهو ليس بذاته مقياساً . ومفهوماً . فمن جهة يبدو هذا التعارض في صورة دينية فقط ، لكنه عندما يظهرُ في الفلسفة يكون اكثر تأخراً . والخلاصة ليس علينا الكلام عن دين الفرس ولا عن الديانات الأخرى في الشرق . فالمهم بخصوص القضايا الفلسفية هو ان نعرف ما إذا كانت قائمة في صورة دينية ام في صورة افكار . لهذا يجب علينا ان نتجنّب ديانات اخرى لا يرتدي فيها الفكر طابعاً فكرياً .

II

رأينا أن الخشوع عند الهنادكة ، خشوع النفس في ذاتها ، وصعودها نحو الحرية ، الشموليّة ، وان الفكر الذي يتكون لاجل ذاته انما هو الغاية الأخيرة والقضية الكبرى . ان هذا التجريد للطبيعة إن هذه النفس التي تتشكل لذاتها هي اذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندية . وبأمكاننا ان ندعو ذلك جوهرانية فكريّة ، ولكنها ليست جوهرانية بالمعنى الذي يكون فيه العنصر المادي مدعواً جوهراً ايضاً .

ان الغاية الرئيسة ليست وحدة الروح مع الطبيعة ، المادة ؛ فقد رأينا عند المناذكة عكس ذلك تماماً . فالروح يصعد نحو ذاته ؛ فيشاهد الطبيعة ، ولكن هذا الامر ما هو الا وسيلة لانعتاق الروح وتمرين للفكر الذي تكون غايته وجود الروح لذاته . اذن يجب ان نسمي هذه الجوهرانية بأنها فكرية ؛ فهي هدف المناذكة ، وهذه الجوهرانية الفكرية هي في الفلسفة عموماً البداية الأساسية والمرتكز الرئيسي في آن . وهذه المثالية لا تعتمد الطبيعة ولا المادة ولا ذاتية الانسان الخاصة ، بل تعتمد الفكر لذاته كأساس للحقيقة .

اذن الروح موجود هنا لاجل ذاته ، ولكنه موجود بطريقة مجردة تماماً في بادىء الأمر ؛ وبالتالي يمكننا ان نسّمي الفكرة الشرقية حَدَساً ؛ فهي تكمنُ اساساً في هذا الحدس الكلي لإنها في تجريدها تكون لطيفة ، متماهية مع ذاتها ، جامدة بالنسبة الى ذاتها (ومن ثم تكون ناقصة) . والحال ، من المهم بالنسبة الى الفلسفة التوصل الى ذلك . ويسود في الفكر الأوروبي شيء مختلف تماماً : انه نقيض هذا الحدس الجوهري عند الشرقيين اي الذاتية المفتكرة . فهذه عظيمة القدر عندنا . فالمهم لدينا هو ان يكون الانا هو الذي يريد ، وهو الذي يعرف ، ويؤمن ، ويعلم ، ويتصرّف حسب الدواعي والأسباب والأهداف التي انشدُها . هذه هي الذاتية الاوروبية التي تنسب لها ، حتى في الدين ، قيمة لا متناهية . ان الطرف النقيض هو الجوهرانية الفكرية ، فهنا تتلاشى كل ذاتية الأنا ، كل خصوصية ، كل عبثية ذاتية ، فتغدو كل موضوعية باطلة في نظرها ؛ فالموضوعية لا حقيقة لها ، ولا قيمة لها الا حسب مزاجي . ولا ريب ان هذه العبثية الذاتية تنتشر في الكلي ، الجوهري ، وتكون لها افكارها واسبابها ، وتأملاتها في هذا الموضوع : لكنها لا تتوقفُ الا على خصوصية الفرد . ان الحقيقة في ذاتها ولذاتها ، ان تعيينات الواجب العامة ، تعيينات الحق انها تنخفض كلياً الى هذا العامل الذاتي ؛ وبتعبير آخر تعتبر تعيينات معلومة ، فلا يُسلّم بها . ولا بد للأمر من أن يكون كذلك لأنني أريده وافتكر به على هذا النحو ، وبالتالي فان ما يبقى وحده انما هو العبث الذاتي . اذن من المهم بالنسبة إلى هذا الادراك الأوروبي تغليب جوهرانية الشرقيين واغراق هذه العبث فيها مع كل عقله وذكائه . ـ هذا ما يجب استخدامه كنموذج في هذا المستوى ؛ وانما يجب بعد ذلك أن

نلاحظ نواقصه .

ان عيب الجوهرانية الفكرية يكمنُ في كونها تقدِّم كغاية للذات ، كنهاية لا ينبغي تحققهـا إلا في سبيل خلاص الفـرد ، فلا تظهـر على هذا النحـو الا كحالـة ذاتية فحسب . اذن ، الموضوعية بوجهٍ عام غائبة عنهـا . وطـالما أن الفـكرانية ما تزال جوهرية ، اذن فان الموضوعية بذاتها ليست الا موضوعية مجرَّدة تماماً ، فهي تفتقرُ إلى الشكل ، الى موضوعية الشكل(1) ، الشرط الاساسي المطلوب في الجوهرانية . وان الجوهرانية الفكرية ، طالما انها تبقى في التجريد ، او الفكرانية الجوهرية ، فليس لها لكي توجد سوى النفس الذاتية التي تهدف فقط الى الهرب في الحجرد ، اللامتعينّ . كذلك عندما تستطيع العبثية الذاتية والقوة الذاتية في الـذاتية الاوروبية ان تكون العنصر الثابت بحيث يضيع كل شيء فيها ، كذلك يتلاشى عند الشرقي كل شيء تلاشياً كاملاً في الفكرانية الجوهرية التي لا تتضمن ايًّما تعيين ، والتي تكون فارغة . انها تفتقر الى الموضوعية التي تتشكل بذاتها ومن المهم ان ينبثق هذا التعيين من هذه التربة ـ الشكل اللامتناهي الذي يكون ما نسميه الفكر الذي يتعـين بذاتـه . اذن الفكر هو فكري اولاً ، هو نفسي ، الانا العاقل ؛ ان هذا ذاتي وضروري لانه ينبغي للأنا ان يشارك فيه . ومن ثم يكون الفكر هو الكل ايضاً الذي يتضمن الجوهرانية الفكرية ؛ وهو ثالثاً الفعالية التكوينية ، مبدأ التعيين . وهكذا نتوصل الى نوع آخر من الموضوعية الذي يكون بذاته شكلاً لا متناهياً . ان الفكر هو الميدان الحقيقـي الذي يجب إعداده ، الذي يتعين ذاتياً ، متخلياً عن مكانته للمضمون الخـاص ، تاركاً اياه يتصرَّف ، ويحفظه في ذاته .

ان الخاص في الحدس الشرقي لا يقوم بغير العبث ، فهو موجَّـه نحـو الضياع والخسران ؛ ولكن الخاص في الفكر الاوروبي يمكنه ان يحافظ على مكانته . اما عند المثادكة فمصيره العبور . ولكن ميدان الفكر تكوينيٌ ، وبامكان الخاص ان يضرب جذوره فيه ، وان يتثبت فيه ؛ انه الادراك الاوروبي الصعب . ان الافكار الشرقية تفيدُ في ضربه ، في تخريبه . كذلك تبقى تعيينات الادراك رخـوةً أيضـاً في ميدان

(1) a. t. II : شكل الموصوعية .

الفكر ، فليست هذه التعيينات سوى لحظات في كل المنظومة ، غير قائمة بذاتها . اذن من المفيد ان يصبح الفكرُ الميدانَ الذي يتنامى ويحتفظ بما هو خاص . كذلك نجد لدى الهنادكة تعييناتٍ خاصةً، مضامين خاصة، كالأرض مثلاً والماء والهواء الخ . والادراك والحكم العقلي والوحي والعقل ، والوعي والحواس الخ . الذي يجري النظر فيها تلو بعضها البعض ، لكن هذا الفحص هو فحص جامد اطلاقاً ، بدون افكار ، متنافر ، غير مبرمج ، لإن هذه التعينات تكون فوق الوحدة او خارجها . ولا يمكن للجوهر الا ان يكون موضوعاً حدسياً ، اذ هو عالم آخر بالنسبة إلى المعرفة المتعيِّنة . الا ان ما هو تحت ، وما يجب النظر فيه ، يظل جامداً وفقيراً ، وفي هذه الحالة لا يكونُ للفحصِ سوى الشكل الرديء للاستدلال ، للتقرير العقلي ، للاستنتاج عند المدرسيِّين . والحال من الممكن في مضمار الفكر ان يعلن المرء حقّه في الفردية أيضاً ؛ ويمكن اعتباره لحظةً من لحظات النظام بأسره ، لحظة ينظر اليها بطريقة عقلانية ، كما يمكنه من جهة ثانية ان يكون متضمناً في المجموع ايضاً . والحال ليس كذلك عند الهنادكة ؛ ان الفكرة ليست موضوعية ، لهذا فإن المواضيع لا تكون في الفكر . فمثلاً عندما يلزم ان تكون الطبيعة مجرد وسيلة بالنسبة الى النفس ، سوى مناسبة للخشوع والانعتاق ، فإن مضمونها لا يكون موضوعاً لذاته ؛ واكثر من ذلك ، ان ما هو موضوعي خارجي ، كالماء والنار الخ . لا يعتبر في نطاق الفكرة ، ولا يكون متضمناً فيها .

هنا تبرز المكانة الرفيعة للفلسفة الهندوكية ، ويظهر من جهة ثانية ما فيها من ثغرات ونواقص . فالمجال الفكري الموضوعي حقاً انما هو الحرية الحقيقية للذات . ان الفكرة هي الكل عموماً ، ومجال الجوهر ؛ ولكن بينما انا أفكّر ، يكون الفكرُ ذاتياً ايضاً . اذن هي فكرة تعتبر بذاتها عامة ، وتعتبر فكرتي انا في الوقت نفسه ، ان الموجود كذاتٍ حرَّة . هكذا يكون للكلي وجودٌ مباشرٌ ، فهو موجود مثلي ، وللفكر الذاتي وجودٌ كليٌ . انه ليس غاية ، ليس حالة يجب تحقيقها فحسبُ ، بل هو وجودٌ راهن . وانني حين ادرك نفسي انما ادركني حراً وكلياً ، وهكذا يتحقق حضور الكلي بالذات .

وعليه فإن هذا التعيين هو الذي نجده في العالم اليوناني والذي سيكون موضوع

بحثنا في دراساتٍ لاحقة . ان الكلي يمثل أولاً ببساطة شديدة ، ويتعارضُ مع العالم الحسي ، لكنه يتحوُل ميداناً مشتركاً للعالم الحسي ولما هو كائن بذاته ؛ والحال فإن هذا ليس بعالمٍ آخر ، وإنما هو كلية الحضور ؛ وهذا الحضور يعتبرُ كأنه موجودٌ في ما هو كائن بذاته ، اي ان ما هو كليٌ بذاته انما هو حقيقة المواضيع ، الاشياء .

هذا هو اساس الفلسفة اليونانية . وان ما عرضناهُ حتى الآن ليس في حقيقة الأمر سوى مدخل الى هذه الفلسفة .

IV

ملحق المدخل

I

ورقة خاصة بالمدخل
بخط هيغل
مكتبة جامعة هارڤرد، VTC (161)

أ)ان تاريخ الفلسفة هو شيء علمي ؛ ـ وان مجرد جمع المعلومات والمعارف لا يشكّلُ علماً .

ب) يتبع ـ العقل .

ان الاعتقاد في العقل بقدر ما يبدو ذلك عَرضياً ـ لقد كان مجرى العالم ، سيرُهُ عقلانياً .

ج) هناك مسألة(1) بالامكان طرحها بهذا الصدد ، وهي كيف يحدث ان الظاهرة التاريخية للفلسفة . . . .

د) الانسان الحساس ـ الحيوان ـ هو مباشرة ، نوراً ، ما هو عليه تماماً .

انه ليس مثالاً في بناية التاريخ الانساني ـ وعي مطلق ـ فكرة فلسفة تامة في بدء الجنس البشري .

هـ) البداية

أأ) هي ما يكون بالغ الفقر ، شديد التجريد .

---

(1) . في الهامش : يُرَدُّ عليها ـ يتبع .

ب ب) تستمر الماهية ذاتها ، فلا شيء جديداً ـ او ان ما هو قديمٌ يكونُ حاضراً . ويكون شكل التعيين الملموس ماضياً .

ج ج) تتمة الفلسفة ، الأكثر تعييناً ـ ومعنى الاختلاف انه لا يمكنه الا أن يزداد تعييناً في الفلسفة ـ انه خلاف متعينٌ في نسقه .

و) ليس ماضياً ؛ في وقت لاحق تبرز الكلية الاشد تعييناً ـ كتاريخ ولا تاريخ .

ز) لكن بعد ذلك لكل زمان فلسفته ـ يقظة الفلسفة ـ امتدادها ـ تطبيق طبقة تابعة .

ح) يجب ان نعلم اي اشباع نجده في درس الفلسفة القديمة ، وما يجب اهماله حين ندرس هذه المذاهب الفلسفية .

ط) تهافت الفلسفات ـ الاختلاف ـ التخطي فيما بعد .

علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى

أ) في الزمان

ب) حين نعتبر التعيين الملموس للتعاقب ـ ليس كتواصل ، الأمر الذي يكون زمنياً ، وانما :

1) الطبيعة كما هي ـ تغيرٌ ، تكرار ـ والروح من حيث ان وجوده فعله ، موضوعه ؛ الزمان عموماً ـ في كل وعي خاص ـ تطور الفلسفة ذاتها ـ لكن الروح ليس فقط هذا التجريد للوعي الفردي ، للذات ، وانما هو

2) الروح ـ المفكر ـ الروح الكلي ـ الروح العيني الكلي .

ان هذه الكلية العينية تتضمن كافة النماذج المتطورة ، الملموسة كما هو الروح وكما يصبح موضوعاً لذاته . وهكذا يرتدي تاريخ الفلسفة هذا الشكل الذي

[يرافقه] منذ الوف [السنين] .

في الدين :

1) الوعي العقلي للجوهر المطلق ـ ومذاهب فلسفية في داخله

2) علاقات متخيلة ـ التباس ما كان يفترض ان تكون له دلالة معينة او ما ينتمي الى هذا الشكل فحسب .

3) شكل الحدوث الممكن ـ الحوادث الخارجية ـ في الواقع الحسي المباشر .

4) الدين المسيحي نفسه مبدؤه لحظة الظهور ـ عدم الفصل ـ وهذه بالذات فكرة أرفع وأكمل .

أ) مواضيع عامة ، ب) ـ المفتكر بالموضوع ـ ليس تفكيراً كافياً بعد ، فنجد افكاراً في الدين أيضاً ـ الله واحد ـ الله هو الذاتية ـ ، التمثل بأن الواحد ، الجوهر المطلق يكون بدون صورة ـ ج) لكن هذا الكلي ، من حيث هو كلي ، هو الجوهر المطلق ـ وان هذه الحقيقة هي مادة كل ما هو خاص ، الخاص بكليته .

اثنان دائماً . (أ) تمثل الله ـ (ب) مسلَّمة ـ تعيين عام ـ ملازم لها .

التصلبات الهندوكية ـ تجريد الف سنة ؛ ليس لدينا وقت مقابل .ـ تعارض كلي ـ زرداشت ـ ليس عندنا وقتٌ لذلك ـ افكار جميلة ـ العهد القديم والجديد ـ اهناك ما هو اجمل [من الاناشيد] : « ابحثوا اولاً عن الملكوت وعدله » ـ « دعوا الموتى يدفنون موتاهم واتبعوني ! » .

وما هو اعمّ واشمل في مضمونه .

(أ) موضوعات عامة ـ مضمون ـ في كل ديانة ـ اليونان ، جوبيتر ـ القدر .

(ب) المتعينّ شيمة الكلي ، فهو لهذا السبب مرويّ ، فكري ـ العام ، فكري ـ البراهما ـ (الله واحد) ـ ونظري .

ولكن الفكر ـ العام ، الفكري ـ من حيث هو مسلَّمة .

ان الله واحد ـ فهو هذا وذاك ـ ذو أسماء لا تنتهي .

انه ملازم لذلك ـ ليس حراً في ذاته بعد .

مثل العام ـ يضاف الى ذلك عدة علاقات .

أأ) مسلَّمة ـ عدة تعيينات خاصة كثيرة .

ب ب) عموميات ـ ويضاف الى ذلك عفويات لا متناهية ـ الكسل ـ الكلية الذاتية ـ. الفكر ، التصلبات الهندوكية ـ السلطة المطلق ـ ولكن في غلاف بربري كهذا ، غاية خاصة ، البراهما يخلق .

التفكير بهذه الفاعلية يظل مجرداً أيضاً .

ج ج) ارمزد واهريمان ـ تعيينات عامة للتعارض .

في ب ب) تجريد ـ الكلي لاجل ذاته .

في ج ج)تعميم ما هو خاص ، ولكن ليس في شكل العمومية ـ ان كل غنى الأرض مجتمعٌ في هذا التعارض .

مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829 -1830)

(الساعة الأولى)

استهلال

لا نعتبر تاريخ الفلسفة كشيء ثابت ، مستقر بل كشيء متحرك . وينبغي علينا ان نذكر افعالاً واسفاراً واكتشافات ، وان نسرد قصة الاستحواذ على الملكوت العقلي .ـ ففي العلم لنا شأن مع ملكوت الفكر ؛ لكن الملاحظة الأخرى الواجب تسجيلها هي ان كل تحرك بشري يكون بشرياً من حيث هو فكري ، نتاج الفكر ، وبقدر ما يكون اصله ومنطلقه الفكر ويكون الفكر فاعلاً فيه . وعندما قيل إن الانسان يتميّز عن الحيوان بالفكر ، فان معناه ان كل ما هو بشري ، كل ما هو من الانسان يستمد من الفكر ومقيم فيه ، فالعلم والدين والدولة والحق والفن الخ . كل هذا ليس ملكاً للحيوان ، بل هو ملك للانسان المفكّر في جوهره ، ان مملكة الانسان لا تُبنى الا في مجال الفكر في ميدان الفكر . وعلى الرغم من توقف كل الانسان على الفكر ، ومهما تكن الفكرة الدينية ، الحساسية ، الدستور ، الحق والدولة ضاربةً جذورها في الفكر ، فان جميع هذه التكوينات لا تدخل في نطاق الفلسفة .

ولكي نشرح باي شرط يكون الفكر منتسباً الى الفلسفة لا بد لنا من اجراء تفريق وممايزة ؛ فلا مناص لنا من التساؤ ل عما اذا كان الصميم الذي ينتسب الى الروح يضرب جذوره في الفكر ، وعما اذا كان قد صيغ في شكل فكري . ومهما توجب الشعور بالمادة الدينية ، فإنها مع ذلك تضرب جذورها في الفكر ، الا ان هذه المادة تتجلى في شكل الشعور ، الشعور الاخلاقي ، التمثل الديني ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى مادة العلوم الخاصة ، فهي موضع عبور للفكر ، والفكر هو

عنصرها الفعّال ؛ لكن هذه المادة لا تظهر بعد في صورة فكرية او ان الفكر بالمعنى الدقيق ليس حراً فيها بعد ، وليس خالصاً ، نقياً . ان قضية الفلسفة هي الفكر المحض ، الحر ، وإرصان الفكر ، تثبيته خارج العيني المادّي ؛ اذن الفكر الحر هو موضوعه . ولا ريب نستطيع القول ان في الدين توجهات فلسفية ، وكذلك بالنسبة الى ميثولوجية الأقدمين ؛ فحتى اذا سلّمنا جدلاً بذلك ، فإن الفكر لم يثبّت فيها بعد في صورته الفكرية . فما يزال المضمون ماثلاً في طريقة التخيل ، وهذا ليس بالفكر الخالص بعد . ان ما يميز الدين المسيحي هو كونه متعلّقاً بشخص ؛ وهذا يخص التمثل ، انه تاريخي ؛ يضاف الى ذلك انه يشتمل على تشكيلات حدسية ؛ وبطريقة عامة ، ان ما وجد في الزمان والمكان يجب ان يدرك في المضمون . وان مادة من هذا النوع ، على الرغم من كونها معقولةً في ذاتها ، فإنها لم تظهر بعد في صورة فكرية . ان الفلسفة لا تهتم إلاّ بالفكر بالمعنى الدقيق .ـ وان العلم ، الذي يتضمّن مادته الثابتة في صورة فكرية ، انما هو الفلسفة . وما هذا الا تعارضاً في الشكل ، اذ ان المادة لا تمثل اختلافاً وفرقاً . سنعود الى هذا الاختلاف بوجه خاص عندما ستطرح مسألة بداية الفلسفة .

ان ما ينبغي علينا النظر به في تاريخ الفلسفة انما هي الأفكار في صورة افكار ؛ والحال فإنها افكار متعيّنة ، مليئة بالمعاني . وربما يكون معناها رديئاً ، ولكن لا مناص له من الوجود فيها اولاً . وترتدي الأنواع في التاريخ الطبيعي سمةً عامةً ، لكن هذه السمة ليس فيها سوى شكل ؛ فالمضمون مختلف ، فهذا حيوان او نبتة كل على حدة . والحال ، في الفلسفة لا يتميز المضمون عن الشكل ؛ ولا ينبغي لنا السعي لجعله نوعاً . فليس موضوع الفلسفة الاساسي هو العنصر الشكلي ، الصوري ، الشكل المحض للفكر ، ولكن يجب ان يكون المضمون ملازماً للفكر ذاته . اننا نجدُنا امام افكار غنية بالمادة في الفلسفة . فهي الله ، الطبيعة ، النفس ، الروح ؛ وهذا كله يشكل مادة بذاتها ، ان الله واحد في الروح ، واننا لنتمثله ، نتصوره ، حقاً ؛ الامر الذي يعني عدم تصوره كما يجب . واذا تناولنا الطبيعة كفلاسفة ، سنعمل على فهمها ، ومعرفة داخلها ، وليس الجانب الحسي الذي يغطّيها ، والداخل هي القوانين هذا هو الامر الجوهري . ان العلم يكمنُ في تحويل

الجوهر فكراً ، بحيث ان هذه القوانين لا تكون خيالات فارغة ، وانما تكون هي الحقيقة ، الواقع .ـ انها عندئذٍ افكارٌ ذات امتلاء عظيم يجب علينا تناولها ، اعني انها افكار يكون المضمون فيها تعيينات الفكر) من نتـاج الفكـر نفسـه . وهـذا الجوهر هو الذي نسميه العقل عموماً ـ الممتلىء بذاته ولذاته . انه يستمد اصله من اللوغوس ، ليس فقط من الفكر الذاتي (بقدر ما نتمثل الفكر في الوعي) ، وانما في الفكر بوجهٍ عام ، في الكلمة الالهية .ـ ان موضوعنا هو العقل في صورة الفكر ، العقل المفكّر .

اذا نظرنا الى الامر بوجه عام ، نكون بالتالي قد عرضنا بأن موضوعنا هو تاريخ العقل الذي يتجلىً في صورة الفكر . اذن موضوعُنا في تاريخ الفلسفة هو العقلاني . الفكر ، العقل الذي يعقلُ كشيء له تاريخه ، نعني كشيء تجلىً في الزمان ، وتعرّض لتحولات عدّة ، وترك وراءه كثيراً من الحوادث والافعـال ـ سلسلـة من تكونـات العقل المفكّر . ان هذا يبدو في ذاته متضمناً لتناقض مباشر . فالعقل ، الفكر المتعينّ هو فكر خالد ، انه العلامة الخالدة للحقيقة ؛ هناك يسود صمـت ابـدي ، هدوء دائم : ولقد كان ذلك وهو كائن وسيبقى ، ولن يتبدّل : ومع ذلك فهنـاك تاريخ للعقل المفكّر ؛ وان ما حدث وما يظهر هو ان كمية عظيمة من تلك الأفكار حول العقلاني ، ان كمية من العقول التي تفكر قد تحققت .

ان ما يدهشنا عندما نتناول تاريخ الفلسفة هو هذه الوفرة في الفلسفات . والحال لا ينبغي وجود أكثر من فلسفة واحدة ، العلم الفكري للعقلاني . فهذه الوفرة هي الموضوع المحبّب لدى اولئك الذين ينكرون الفلسفة او يتجاهلونها . فمـن كثـرة وجود الفلسفات يستخلصون انه لا توجد فلسفة البتّة . كما يقال أيضاً انه لا يمكن معرفة الحقيقة اي انه لا يمكن الوصول الى وعي العقل . وهكذا يبرهن بشكل قاطع ونهائي على ان المعرفة هي لا شيء . واولئك الذين يفترضون ان الفلسفة غير موجودة او الذين يقولون انه لا يمكن ان نعرف الحقيقة انما يتصرفون تصرُّفاً سحرياً الى حدٍ ما . فعندما تلفظ كلمة معرفة ، يولُّون ظهورهم ، كما لو ان القضية قد حسمت . ومن المعتقد ان الذي يفكر على هذا النحو ليس في مستوى عصره . ومثال ذلك ان كلمة معرفة تعامل كشيء من السحر . ولكن المعرفة لا تعني شيئاً آخر سوى العلم ،

وتعقل شيء ما . فأنا لا استطيع الاعتقاد في شيء ما لا افهم طبيعته وضرورته فهماً صحيحاً . وعندما اعتقدُ في شيءٍ ما فانني اعرفه بشكل مؤكد (او تقريباً) ـ اما اولئك القائلون بعدم امكان معرفة الحقيقة ، عدم معرفة شيء منها ، فانهم يستندون بوجهٍ خاص على العدد الكبير من الفلسفات ، وهم يتقبلون تاريخ الفلسفة بالترحيب لانهم يعتقدون انهم يبرهنون بواسطته على ان العقل الذي يفكّر لم يتوصّل الاّ لمغامرات واخطاء . فيقولون ان العقل المفكّر لم يقم بغير الضلال والضياع هنا وهناك ، دون ان يكتشف ملكوت الفكر ، فما من طريق تؤدي الى الحقيقة . ويضيفون لا يوجد كثير من الأضاليل الا لانه لا يمكن التعرف الى الحق والحقيقة . ان تاريخ الفلسفة يمثل فقط مشاهد من المحاولات البائسة والفاشلة لبلوغ الحقيقة ، انه ميدان حرب لا يمكن ان نجد فيه سوى الجثث .

ان العقل واحد ، وكذلك فان ادراك العقل المفكر لا يمكنه الا ان يكون شيئاً واحداً ؛ وهكذا لا توجد سوى فلسفة ؛ ومع ذلك فهناك فلسفات عديدة : فلنشرح هذا التعارض . يجب لهذه الغاية النظر في التمثلات التي لا يمكن البرهان عليها هنا ، والتي ينبغي ان نحيط بها .ـ هكذا سيكون لدينا مدخل الى علاقة الفلسفات المتعدّدة بالفلسفة الوحيدة ـ والهدف الآخر هو الرابط الذي يربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلوم الأخرى ؛ واذا ذكرت الاعدادُ والعصور التي تنامت الفلسفة خلالها ، فهناك رابطٌ بينها وبين شعوب عظيمة ؛ وسنرى الفلسفة تنتقل من شعب الى شعب . وسيتوجب علينا ان نرى الآراء العامة التي تحدّد الرابط الذي يجمعها بتواريخ أخرى ، مثل تاريخ الفن ، التاريخ السياسي للشعوب ، الخ . ان الروح الذي ينشدُ الوحدة انما يشك مسبقاً ويسعى الى اجلاء حقيقته ، فبما انه ليس بدون صلة مع اشكال الدين والدستور والدولة والفن ، كذلك فإنه لا يخلو من صلةٍ بالفلسفة أيضاً .ـ وفي المُقام الثالث سيتوجب ان نرى في اي نقطة سنستطيع تحديد بدايات الفلسفة . بهذا يتعلّقُ تقسيمٌ ليس خارجياً فقط . وسيتوجب علينا ان نشير بأي طريقة تأسست شتى الفلسفات على المفهوم . وبما ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المفكر ، وبما ان الاعتقاد موجود ، وإن مجرى التاريخ كان متطابقاً مع العقل ، واذا كنا . فضلاً عن ذلك ، نؤمن بالرحمن ، واذا كان يجب علينا التسليم

بان التاريخ لم يحدث بدونه ، سيتوجب علينا أيضاً القول بأننا لسنا أمام سلسلة من الأفكار المنسوبة الى المصادفة . ففي التقسيم لا مناص اذن من تبيان ضرورة التسلسل .ـ رابعاً سنقول بعض كلمات حول البيبلوغرافيا . زد على ذلك ان موضوعنا هو الفلسفة ، وليس تاريخ الفلاسفة إطلاقاً ولا نشر معتقداتهم . فهذا جزء من الشرط ، الوضع الخارجي .

البابُ الأول

من المدخل

علاقة الفلسفات المتعدّدة بالفلسفة الوحيدة

يلزمُ اولاً ان نتمثل كيف حدث ان العقلَ المفكر كان له تاريخُهُ ؛ واننا لا نستطيع هنا تعميق المفهوم ، الوجهة المنطقية ؛ وانما علينا فقط البحث والسعي لتكوين فكرة عن ذلك ؛ وهي لن تكون سوى فكرة مؤقتة وتمهيدية . ويلزم ثانياً ان يقدم هذا التمثل حججه واسانيده قياساً على ما يجب ان يقدمه لنا تاريخ الفلسفة بالذات . إنه اذن يكثّفُ بطريقة عامة ما جاء مفصلاً في تاريخ الفلسفة .

[الساعة الثانية]

بينما يتبدّى تاريخُ الفلسفة كسلسلةٍ من الظواهر الناجمة عن المصادفة ، التي يطردُ بعضها بعضاً ، فان الموضوع الذي ندرسه يكمن في الفعالية ، الأفعال ، تاريخ العقل الذي يفكر ووعيه لذاته في صورة الفكر المحض .ـ ان النقطة الأولى هي ان وعي العقل الذي يفكر هو ما يكون في الجوهر اولاً . ما يكون العنصر الأول ؛

والثانية هي ان هذا الوعي لم يكتمل فجأةً ، وانما ينبغي عليه ان يتموضع ، ان يظهر ويحدث . وبامكاننا ان نفهم هذا الانتاج العفوي في العبارة العامة للتطور وان نقول : ان العقل الذي يفكّر ، الذي يكتنه ذاتَه في صورة فكرية ، يجعل من نفسه ما هو عليه ، ويتطور . إن هذا التطور هو فكرة بسيطة يجب ان نحافظ عليها . فهناك في الواقع أمران : 1°) ان العقل الذي يفكر لا بد له من التطور : 2°) ان ماهية التطور : هي ان ما يوجد في التطور . منقولاً الى الفلسفة ، هو انه ينبغي ان يوجد في الفلسفة سلسلة من الظواهر . واننا لن نزيد في الالحاح هنا على واقع ان الروح الذي يفكر يجب ان يتطوّر .

يجب ان تتطور البذرة ، وكذلك يجب ان ينمو ما هو معقول في الروح ؛ فالطفل عاقل وليس عاقلاً ، لان فيه استعداداً للعقل ، لكنه لم يتموضع بعد . وان ما هو غيرُ عضويٍ ، ميت ، لا يتطور . فلا مناص للذي يعيش من ان يحقق ما هو في ذاته . يجب ان يتحقق الروح في الخارج اولاً ، يجب ان يخرج من ذاته ، وان يجعل من ذاته موضوعاً حتى يعي ذاته (über sich) : هذا هو التعريف العام للتطور . للتطور .

ومن ثمَّ يجب ان نلاحظ ان هذا التطور متكوّن من سلسلة درجات ؛ ويقدّم لنا الانسان مثلاً على ذلك : فهو يكون طفلاً ، ثم ولداً ، فتياً ، رجلاً ، كهلاً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى النبتة ، ففي البذرة يتعينٌ شكل النبتة وزهرها ، الخ . لكن هذه العناصر تتراتب وتتسلسل . ان الظهور يشتمل على سلسلة من المراتب ، الدرجات الضرورية . فلا يمكنُ ان يكون هناك ثمرة بدون خلق درجات سابقة . وعلينا بمقتضى هذا التماثل ان نتمثّل نمو الروح ، نمو العقل المفكر حتى يصل الى الوعي ذاته . وموضوع تاريخ الفلسفة هو هذا التطور الفطري للروح ؛ فهذا التطور يمر في درجات ؛ وتكون كل درجة ضرورية ، وشرطاً للدرجة التالية .ـ عندئذ تطرأ لحظة سلبية ، تعينٌ سلبي . ان للنبتة الخارجة من الأرض جذعاً وأوراقاً ؛ هذا هو شكلها ، وجودها هنا (Dasein)؛ ثم تتنامى الأغصان والفروع ، وهذا هو شيء آخر وله شكل آخر مختلف من الجذع ؛ فالجذع هو على

نحوٍ ما خط منقسمٌ الى عدة خطوط أخرى ويتخطى نفسه هكذا ؛ ثم تظهر البراعم التي تدحضُها الأزهارُ ؛ ويمكنُ للأزهار ان تكون بالتمام هي التي تهمنا وتفيدُنا ؛ فنستمتعُ بها ، وهذا بالنسبة الينا هي غاية المنتهى ، ولكنها ليست كذلك الى النبتة ؛ فلا بد للزهرة من السقوط ، من الرمي والاهمال : هذه هي اللحظة السلبية . والآن تنمّي النبتة الثمرة . وبذلك نحصلُ على سلسلة من الدرجات التي يتخطى وينكر كلٌ منها ، دون ان يكون مُنكراً مع ذلك . ان الزهرة تنكرُها الثمرة ، الامر الذي لا يعني ان الزهرة غير موجودة ، فهي جوهرية ، ومع ذلك فلا بد لها من إخلاء المكان . لكنما النبتة تشتمل على قوة جميع الأشكال السابقة .

كذلك يمكننا اكتناه هذه اللحظة السلبية بشكل آخر . ان درجات التطور تتعاقب وتتسلسل في الزمان . هكذا هو الحال بالنسبة الى المعرفة التي تتطور متعلقةً بموضوعٍ سابقَ تكون اجزاؤه في المكان . مثال ذلك ان الاوروبيين اكتشفوا جزر الكناري في الغرب ؛ واعتبروها حدود الدنيا . ولقد تمَّ دحض ذلك ، ثم اكتشفت الجزر الخالدات التي تشكل حداً أيضاً ، وجرى دحض ذلك أيضاً . ولقد اكتشف كولومبوس اميركا واعتبرها جزءاً من الهند ؛ وتم دحض الامر بعد ذلك ، هكذا تم نفي كل شيء ولكن جزر الكناري والخالدات بقيت وما تزال اجزاء اساسية من معرفتنا للارض .

ان علينا بموجب الصور هذه ان نكتنه تطور العقل الذي يدرِك نفسه في صورة الفكر . وهناك في تاريخ الفلسفة اشكال ودرجات عدة ، انها صور ودرجات العالم المعقول الوحيد . لقد تم اكتشاف هذا العالم . وكان الايليّون Eléates مثلاً يرون ان الله هو الوحيد ، واعتبرت تلك الفكرة هي الأخيرة والحقيقية . واعتبر هذا الاكتشاف بمثابة حدٍ للعالم المعقول ، لكنه دُحض ؛ فقد تم تخطي ذلك مثلما تخطّى الملاّحون الجزر الخالدات .

ولقد دحض الاكتشاف القائل ان الله هو الوحيد(Das Eine) ، ومع ذلك استمر هذا التعيين ؛ وان ما جرى دحضه ، هو ان يكون هذا التعيين بالذات هو

الأخير ، وهذه الدرجة هي الأرفع . وبهذا المعنى علينا ان نفهم التهافت . لان الفلسفات تهافتت ، ومبادىء الفلسفات كافةً أُنكرَت . لكن النفي ليس إلاّ وجهاً ، لان هذه المبادىء هي افكار أيضاً ، افكَار جوهرية ، تعيينات اساسية للفكر ؛ فاستمرت كذلك .ـ انها رحلة الكشف عن العالم المعقول ، الحقيقة الأبدية ، البسيطة ، القائمة بذاتها ؛ لكن في الوقت نفسه ليس عالم الفكر هذا بسيطاً مثل الواحدعند الايليّين . فهم لا يفهمون الكل في تمثل واحد ، في فكر واحد . ان مملكة الفكر لا تغلق على ذاتها بتجريدات بسيطة كهذه . . .

ان هذا الاعتبار هو الذي يشكل اساس المنهج الذي سنستعمله لعرض تاريخ الفلسفة ، نعني ان العقل يتطور ، وان التطور حقيقة ، وان فيه متنافيات يتخطى بعضُها بعضاً ، وانه بالتالي تطور مشتمل على لحظة سلبية ، ولكن يظلُّ هناك لحظة ايجابية ، وان مجرى التطور هذا ضروري . هذا ما يجب اظهاره للناظرين . وان البرهان يكمنُ في كون تاريخ الفلسفة سيتجلىٌّ بذاته كأنه مسيرة التطور هذه .
غير أن هذه المسيرة تبدو مختلفة في الفلسفة . فما يتطوَّر فيها بالواقع ليست المواضيع المكانية ، التي يمكن ان يكون كثيرٌ منها بمثابة الاجزاء في المكان ، فيظهر الكل عندئذٍ كأنه تجميع للخاص . لكن الأمر مختلف تماماً في المبادىء الفلسفية . ومثال ذلك ان هذه المقارنة مع رحلة الاكتشاف لا تبدو مناسبةً ؛ لان كل مبدأ فلسفي هو مبدأ بسيط ويستبعد المبادىء الأخرى ؛ وبالتالي يجب النظر عن كثب في مضمون هذه البساطة ، هذه اللطافة .

ان كل مبدأ فلسفي بسيط ، لكنه مجرَّد . وان موضوع الفلسفة هو البسيط ، اللطيف الموجود بالقرب من ذاته . وعليه يبدو كل مبدأ متعارضاً مع المبادىء الأخرى . وهذا الاعتبار يلزمنا دائماً بمكافحة التجريد ، يقول الايليّون : ان الله هو الأوحد ، اي اللطيف . والحال فان الواحد ، اللطيف كلطيف ، هو فارغٌ تماماً . لكن اللطيف يمكنه بذاته ان يكون عينياً ، متكاثراً ايضاً ، بحيث تستمر الوحدة دون ان تضرّ بالاختلاف . ان فكرنا يقدّم مثالاً على ذلك . فعندما يقال : انا الوحيد ، انا لطيف ، انا نقطة ، او انا واحد مع ذاتي ، انما يُتمثّل الأنا كأنه

البسيطُ ، اللطيفُ تماماً ؛ ولا يوجد ما هو ابسط والطف من هذا الأنا . لكننا نعلمُ أيضاً ان هذا الأنا هو في الوقت نفسه عالم بذاته . ففي كل إنسان عالم (العالم بأسره) ؛ وفي هذه اللطافة هناك هوّةٌ تختزن في ذاتها كثرةً لا متناهية . واذا تفكّرنا في ذاتنا ، اذا تذكّرنا ، الخ . لأظهرنا حينئذٍ الغنى الذاتي المكنوز في شخص واحد .
اذن الأنا هو الكل اللطيف وهو في الوقت نفسه كثرة وغنيٌ لا يُحدّان، وعليه، إذا قلنا : روح بدلاً من انا ، فلا تكون لدينا فكرة شيء مجرّد ، قبْلياً ، وانما فكرة جسمٍ حي . لا بد للروح من ان يكون كلاً ؛ ولكن الكل لا مناص له من ان يكون بالغ البساطة مثل الأنا أيضاً .ـ هذا ما لا يجوز غيابُه عن البال عندما يُقال : بسيط ، لطيف . ان الروح لطيف ، لكنه غنيٌ في ذاته : انه غنيٌ منظّم لا يفقد من وحدته شيئاً .ـ وان هذا الروح او الفكرة لطيفٌ ايضاً لكننا نتمثّله الآن وكأنه غنيٌ في ذاته ، عينيٌ ، ملموس ، وليس مجرّداً كثيراً .

ولو تذكرنا هذه التعيينات القائلة ان اللطيف ليس فارغاً بالضرورة ، فإن هذا المظهر الذي تكلّمنا عنه يتلاشى ويمّحي ، اي ان اللطيف يطرد الاختلاف . وبالتالي ان اللطيف ، المتعين بذاته ، مختلف بذاته أيضاً . فاللطيف من حيث هو عينيٌ ، يتضمن الاختلاف ايضاً ، وبالتالي لا يطرد المتنوع ، المختلف حكماً ، بل يمكن في المقابل ان يتضمّنه في ذاته .

اننا نرتكز على هذه الاعتبارات . وبهذا يتّصلُ القول إن هذا التطور ضروري وانه يكمنُ في كون اللطيف يزداد تعيُّناً باستمرار .

[الساعة الثالثة]

إننا نصادف الضرورة في مجرى تطور الفكر . فكما يوجد العقلُ في العالم عموماً ، توجدُ أيضاً الضرورةُ في تطور العقلاني اي ان الحقيقي يتطور وفقاً لما يكون عليه . إنها سلسلة من تعيينات الفكر ، يترتّب واحدها على الآخر . ويوجد تسلسل الأفكار ذاته في النمو المنطقي الذي يظهره العلمُ في نقاوته . وان هذا التيار وتيار المنطق يجب ان يشكلا تياراً واحداً للتطور . ويتجلى هذا التيار عندما نكتنه تماماً مسيرة الفكر الذي يتنامى وعندما نفرّق بين ما تجلىً في التاريخ وبين ما هو علمي .
اذن من جهة هناك تفريق ؛ ولكن من حيث النقاط الرئيسة يجب ان يكون هناك

وحدة بين التقدم المنطقي ومجرى التاريخ . ان المنطقَ جزء مساند لتاريخ الفلسفة ، ويصح العكس أيضاً . ففي التطور التاريخي ، تكون التشكيلات اكثر تعيُّناً ، ولكي نتمكن من فهمها يجب ان نستخلص منه المبادىء وان نتمكّن من التعرُّف في الواحد على الآخر .

ليس امامنا ظواهر عارضة ، حادثة البتة ، بحيث يمكن للفلسفة في كل عصر ان تحدث مثل فلسفة أخرى تماماً . اننا امام مسيرة العقل المفكّر ، فهو لا يتورط في مغامرات واحوال غير مرتقبة . صحيح ان الأفراد الذين نراهم يظهرون في تاريخ الفلسفة انما يظهرون في مظهر الخصوصية ؛ لكن الأفراد ليسوا إلاّ مرتكزات تحملُ ما هو بذاته وما هو لذاته ضروري . ان عظمة الأفراد تمثل في انهم جعلوا مما كان ضرورياً في ذاته ولذاته ، موضع اهتمامهم الخاص .ـ كذلك أمنَ العبثِ العمل على إحياء فلسفة افلاطون . لقد كان لها عصرُها . واخترقها الروح المتطوّر في اعماقها . وان ما كان ضرورياً في الواقع باتَ حاجةً في هذا العصر . ان التطور يتضمَّنُ الحاجة . وكل فلسفة ظهرت في العصر الذي كان عصرها . ولا يمكن لاي فرد المضي ابعد من عصره ، لان عصرَهُ يتضمن مبدأ روحه . ومما لا ريب فيه انه يمكن الانشغال بالمستقبل ؛ ويمكن ان نرغب في تعلّم هذا الشيء عن المستقبل . والحقيقة انه يكون موجوداً في الحاضر ، لكننا عندما نرغب في اختباره ، فإننا نرغب في ان يكون لنا حاضرٌ آخر . زد على ذلك انه لا يوجد فردٌ استطاع ان يتخطّى عصرَهُ . . .

إن ما هو ضروري بذاته في تاريخ الفلسفة يبدو لنا غالباً كأنه عَرَضيٌ. خاصة عندما ننظرُ في تشكيلاته من حيث هي افعال او خيالات فردية . والتأمل الآخر يتعلّقُ بضرورة التقدم . ولا بد لنا الآن من فحص طبيعة التقدم والتساؤ ل عن كيفية وجود اللاحق في السابق . يجب اولاً ان نلاحظ ان البداية من حيث هي بداية ، انما هي اللطيف ، اعني المجرد . وان ما يصدر اولاً هو في الواقع ما جرى وضعه وتثبيته ، وما لم يتقدّم بعد . اذن ، مبادىء الفلسفات القديمة جداً هي مبادىء مجرّدة تماماً . وان ما يكون شديد التجريد هو الذي يكون أشد يسراً ؛ ويصل الادراك الحسي الى ذلك بشكل سهل للغاية . فمن الممكن ان يكون العنصر الحسي غنياً فيه كما في الميثولوجيّات ، وان يكون فكرهُ فقيراً . ان الفكر ، الفكر المتعينّ ، ما يزال

مجرّداً وعاماً تماماً . والتقدم يكمنُ في الانتقال الى تعيينات أخرى . فتتكون كثرةٌ وغنىً في التعيينات ، بحيث ان الوحدة تبقى حقاً ، لكنها في الوقت نفسه تتعين ذاتياً ، تتعمّقُ ذاتياً . ان هذا التعمق الذاتي هو أيضاً خروج من الذات التي تحفظ في المقابل التعيينات داخل الوحدة . ان الفكر يحافظ ذاتياً على وحدة التعيينات . اذن يكمن التقدم في الانتقال من المجرد الى مبادىء عينيّة . اي بمقتضى الضرورة . امامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مبادؤها متمايزة عن بعضها البعض ، لكن علاقتها تمثل في كون الفلسفات اللاحقة اكثر تعييناً فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل عليها . وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري .ـ ثم تتجلى هذه الظاهرة وهي ان الوعي يجمع كل ما هو منفصل ؛ وان الكل مجتمع في باقة . مثال ذلك ان الفلسفة الافلاطونية وحّدت الفلسفات السابقة . وكان افلاطون قد درسها واستجمعها في ذاته ووحّدها في مفهوم عيني . ان الامر لا يتعلق بانتقائية ـ يُختار فيها الأفضل والأحسن . فالفكرة الفلسفية واحدة من حيث الجوهر ـ وليس من الوارد اجتلاب شيء من هنا وشيء من هناك .ـ ومن ثمَّ سنرى ايضاً مراحل شهد فيها التفكيرُ اختلافاً ؛ ومع ذلك فإن مجمل الميادين موجودة . ان المبادىء حصرية ، لان احدها يتعاكس ويتعارض مع الآخر . وهكذا نرى الرواقية التي تقول ان الحقيقة غير موجودة الاّ في الفكر ، والابيقورية التي تعتبر ان الحقيقة هي المحسوس ، ونرى اخيراً في المقام الثالث الريبيّة التي لا تقول بهذا ولا بذاك ، وانما تتصرّفُ سلبياً تجاه الاثنتين . كذلك سنكتشف من خلال الفلسفة الاسكندرانية او الأفلاطونية الجديدة نقطة تدور حول التعارض القائم بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو .ـ وان وعياً رفيعاً يعترف بان مبادىء جميع الفلسفات محفوظة . ولكن بموقف وموقع مختلفين ، اي ان تعيين الفكر هو تعيين خاص وليس هو الأخير . وكما ان الجزر الخالدات ليست هي الحد وانما هي اجزاء من الأرض وستظل هكذا ، فإن مبادىء جميع الفلسفات محفوظة بالضرورة .ـ يترتّبُ على ذلك انه يجب على فلسفة عصرنا ان تكون الأكثر تعيُّناً . فتقدّمها ليس واحداً نحو انوار خادعة ؛ انما هو تقدم عقلاني . وان كل فلسفة تمثل درجة ضرورية من الفكر . ان فلسفتنا في جوهرها هي المحصلة التاريخية لكافة الفلسفات . انها انجاز 2500 سنة . انها ما صنعه الروح .ـ ان

التقدم يتحدد من المجرَّد الى الملموس . هذه هي ملاحظتنا الثانية .

على هذا النحو لم تتهافت اية فلسفة ؛ انما النفي يكمن فقط في كونها وصلت الى مرتبة من الخصوصيات بدلاً من ان تكون هي الحد كما كان الحال في الماضي . ومن ثم يعتبر تاريخ الفلسفة تبريراً لكل الفلسفات ؛ ومن علائم التوسع ان تكون المعرفة الآن افضل مما كانت في الفلسفات السابقة ؛ ان كل الفلسفات حصرية ، لكن اذا وضعت هذه الحصرية جانباً ، تبقى الفكرة والتالي يوحِّد في ذاته كل السابق . واذا طوَّرنا الفلسفة بكل نقاء فسوف نجد فيها أسس الفلسفة . ان اي جهدٍ من مجهودات الروح لم يذهب سدىً ؛ ويترتب على ذلك تعيين ثالث من المستحسن ان يلاحظ ، نعني اننا في تاريخ الفلسفة لا نتناول الماضي ، فكر الآخر ، وانما نتناول الحاضر والحاضر المليء بالحياة . واننا حين نسترسل في دراسة الفلسفة لا بد لنا من الاحاطة بماهية الفكر . فالفكر هو دائماً فكرنا ؛ وكذلك هو الأمر في العلوم الأخرى . ان الجوهر فيه إنسانيٌ وهو من ثم جزء منا ؛ ولكن في العلوم الأخرى تغدو النظرة الخاصة كليةً لا تعود هي كليّتنا ؛ ولننا لا نستطيع بروحيتنا ان نتبنّاها كلياً . ومما لا ريب فيه اننا نستطيع ان نفهم حياة الرومان ، اليونان ، لكننا لا نستطيع التخيل اننا قادرون على الخشوع أمام تمثال جوبيتر . لكن الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني نقيّان ، ويمكننا الأخذ بهما . اننا مع الفلسفة نجد انفسنا في الحاضر ، في ملكوت الفكر . لقد انتصر الاتجاه التاريخي في العصر الحديث ؛ وصار الاهتمام باشياء ليست هي اشياءنا ؛ فلا يستهدف إلاّ ما هو تاريخي ؛ وان الجهود تبذل وينكّب الباحثون على ذلك معتقدين انه يجب القيام بشيء ما للاحاطة بمعارف الآخر وآرائه . وعليه يجري البحث عن عزل الموضوع ، والعمل على وضع الشعور الذاتي خارجاً . ويترتب على ذلك وضع الحقيقة جانباً ، والتخلي عن امكانية فهم الحقيقة ذاتها . ومن الممكن ان يملك احدهم كثيراً من المعلومات التاريخية في موضوع الدين ؛ ولكن اذا سألناه : « ما رأيك ؟ » ، فانه يتصرَّف وكأن السؤال هذا لا يعنيه ، وكأن الأمر لا يتعلق الا بمعرفة افكار الآخرين .

[الساعة الرابعة]

هكذا مع تاريخ الفلسفة نكون في الحاضر ؛ ويجب علينا ان نكون حاضرين

حتى وان كانت الأمور تبدو من الماضي Nostra res agitur ؛ فمن العبث الاهتمام بأفكار الآخر ؛ ان الأهم هو اعتبارنا جديرين بحيازة كل ما جرى التفكيرُ به ، وامتلاكه كأنه هو فكرنا ؛ وهذا الامر لا يعني الزّعم بأنه يجب على المرء ، المفتقر الى افكار شخصية ، ان يهتم بأفكار الآخر ، في حين ان هذا الفحص يجب ان يجنّبنا الضياع في الشك على نحوٍ ما ـ ان لنا الحق في اعتبار شيء آخر كأنه شيء غريب عندما يتلاشى الانساني بذاته الذي يجب ان يكون موجوداً فيه . لكن ما يهمنا هنا هو الفكر المحض ؛ وبهذا الصدد يعتبر البشر متساوين ، وها نحن بعيدون عن كل تخصيص ـ. ويعزى الى الفلسفة انها فخورة لانها ترغب في معرفة ما هو حقيقي ، ومثل هذا الكبرياء يقابل بالخضوع . . . والحال فان الكبرياء يوجد عندما تتخيل الذات انها تمتلك صفة خاصة ربما تكون أرفع واسمى من صفة الآخرين . ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر ، وبهذا يتميّز الانسان عن الحيوان ؛ ان الفكر هو الكلي ؛ وبفضله نقف مع الآخرين في موقف فكري مشترك ؛ فالمرء لا يرغب في تغليب المزاج الخاص بفؤاده ، بنبوغه الشخصي ؛ ان جميع الخصوصيات مستبعدة ، ممحيّة . ان الفكر هو العام بذاته ولذاته ؛ وان العيش في ميدانه يدلُّ على ارفع انواع الخشوع . والخشوع معناه ان تضع جانباً كل تفريق ، كل فرادة والغوص في الكل . ان موضوعنا هو الحاضر ، اي الكلي حيث يتلاشى الخاص . وان عملاً فنياً ليُفترض العبقرية ، ولكن كل منا يعترفُ به . فالفرد الذي يبدعه لا يترك عبقريته تتراءى فيه ، وانما يقدّم الشيء . وعلى هذا النحو تكون كل خصوصية قد تلاشت في العمل الفني . زد على ذلك ان هذا هو الحال ايضاً بالنسبة الى الفلسفة ، اذلا يعود اي عنصر من عناصر الطبيعة يدخلها ، ولكن العمل الفني ما يزال مرتكزاً على الطبيعة . ان وجهة نظر الفلسفة هي كل ما يكون شمولياً . وان الموهبة هي التي تجعل الانسان انساناً ؛ إنها الفكر . لم يعد من واجبنا تناول الخصوصيّات ، بل الكلي ، نقيض الفردي .

كذلك لا بد من قول كلمة حول النزاهة التي يجب ان يظهرها مؤرخُ الفلسفة . فيقال بصوت مسموعٍ انه يجب البدء تاريخياً اي انه يجب على مفكّر الفلسفة ان يروي فحسب ما هو معطىً ، وليس عليه البحث عن نظامه في الفلسفة المكتوبة ؛ ويُقال لا

ينبغي له الحكم على الفلسفة وهو ينظرها من زاويته الخاصة . ان لهـذا الشرط في النزاهة معنيين : فهـو بمعنـىً ما صحيح لان التحـزُّبَ معنـاه التعصـب لمصلحـة خاصة ، والدفاع عن قضية حصريّة . وفي مواجهـة هذه الحصرية من الضروري تغليب ما وجدناه . ان تحديدَهُ موجود . في ما سبق قوله لأننا سنفحص الفكر في تعيينه التقدُّمي . والمعنى الآخر هو عادةً المعنى التالي : انه لا يجب التحزُّب للفلسفة ، بل على العكس القول بأن على المرء أن يصف الأخطاء ، الآراء (ـ كل ما يتصل بي ، كل ما يظهر لي كذلك) . لن يكون من واجبنا الاهتمام بهذه الآراء ، بهذه التصورات الخاصة في تاريخ الفلسفة . إن هذه نزاهة سلبية خالصة ، لا هدف لها ولا غاية .

ان المؤ رخ حين يعارض هذه النزاهة انما يتوجب عليه ان ينحاز . فالموضـوع الذي يصفه يجب ان يهمّه . ولا مناص لوصف دقيق من عَرْض ما يتعلق بالموضوع وما هو جوهري . ان هذا الانحياز ضروري . فاذا عرضت التاريخ الرومانـي ، يكون ما يهمُّني فيه هو الدولة ، تكوُّنها الداخلي ، علاقتها بالدول الأخرى . هذا هو الجوهري . وكل الباقي يتّصل به ويجب ان يتصل به في عرضي . وانني كمؤ رخ يمكنني سرد كمية لا متناهية من الأمور ، لا علاقة لها بالدولة . لكن تاريخاً مناسباً يفترض فيه ان يعرف ما هو الاساسي ؛ انه يتحزَّبُ للجوهري ويُلِمُّ بما يتّصل به . وهكذا هو الحال في تاريخ الفلسفة أيضاً ، لا بد من التحزُّب للفكر ومن إبراز ما يتعلق به . وعليه ليست الغاية هي الفردية كما تُحفظ وتُطرح ، وانما الغاية هي الفكر ذاته . ويقال « لا بد من التشديد على المهم والجوهري » . وغالباً ما يملأ كلامٌ كهذا الصفحات وهو لا يعني شيئاً . انعرفُ ما هو المهم ؟ هذا هو السؤ ال الذي يُطرح . في تاريخ الفلسفة ، تكون الغاية تطور الفكر ، لهذا يتحزَّب المتحزّبـون . هنـاك أيضاً نزاهة معيَّنة تقول : « عندما تتصرف كمشاهد ، فان حركة التطـور ستظهـر جيداً » . ان هذه النزاهة محض سلبية ولا تعني شيئاً . فعندما لا نهتـم بالفـكر ، وعندما لا ندرك غاية تاريخ الفلسفة ، عندمـا لا نعـرف هدف تاريخ الفلسفـة ، هدف تطور الفكر ، فإننا لا نعود قادرين على عرضه . ان تنمان هو مؤ رخ للفلسفة من هذا الصنف . لقد اتهم بأنَّ عرضه لم يكن دقيقاً . فأوضح في هذا السبيل قائلاً

انه كان يعرضُ المعرفة الكانطيّة وكان يعرف ان أية معرفة لم تكن ممكنة . ان نزاهةً كهذه تجاه الحقيقة لا تقبل تبعية ولا تفريقاً ولا أية علاقة بأية غاية .

هذه هي وجهات النظر التي يمكن تصورها عندما يُحكى عماً يجب ان تكون عليه غاية تاريخ الفلسفة .

الباب الثاني من المدخل
علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الاخرى

هذا الموضوع شديد الاتساع وبالغ الأهميّة ، ولكن لا بد هنا أيضاً من الوقوف عند حد الأفكار العامة .

I

سبق ان أشرنا الى ان موضوع الفلسفة عموماً هو الفكر المُعينّ ، المفهوم ، اذن ما هو عليه الشيء في ذاته ولذاته .

أ) يلزم الافتراض هنا ان روح شعب ما انما هو فردي . فهو الروح الذي يظل هو نفسه في كل الفروع والتفرعات التي يتحقق فيها ، والذي يطبع بتعيينه كل دوائر وجوده . اننا نرى المهارة والفن ، والديانة عند شعب ما ، وحقوقه وتكونه الخ . وهذه هي الفوارق الرئيسة الدوائر الاساسية لوجود الروح هنا . كيف تتصل هذه الأشياء ببعضها البعض ؟ ان هذه دراسة يجاب ان نتركها لفلسفة الدولة ، وان علينا ان ندرك كيف ان روح عصرٍ ما يخترق جميع هذه الفروع المختلفة .ـ نرى من بينها العلم عموماً وبالأخص الفلسفة . ففي هذه نرى الروح يضفي الوعي على المفهوم المحض لجوهريّته . اذن الفلسفة الزهرة الارقى والأسمى وسط الفروع التي يولّدها الروح والتي يتموضع فيها . ان هذا هو الوجود الحميم للفلسفة ـ الوجود الحقيقي الذي يغدو واعياً فيها ، بأصغى الطرق وانقاها ، في صورة الفكر . ولا يظهر الفن والدين والحق الخ . ، في الفكر كفكر . ـ ان الفلسفة هي ماهية كل شكل الروح ، كل الجوهر الذي يُظهره ، البؤرة اللطيفة التي تستقطب كل الأشعة ـ . ان هذه الملاحظات كافية عموماً .

ب) لا بد من الملاحظة ثانياً ان مبدأ روحياً في صورته الفكرية يتعارضُ مع الواقع الذي يفصحُ فيه عن نفسه .

[الساعة الخامسة]

ان ما يمكننا لحظة في المُقام الثاني هو ان الفلسفة التي يكون المثال ، الفكر عنصرها ، تملك في ذاتها عاملاً سلبياً ، تعارضاً مع الواقع . ان وعي الروح الذي تنتجه الفلسفة ليس هذا الوعي الحي الذي يملكُ شعبٌ ما في تقاليده وديانته وحقوقه الخ ، وهو ليس الواقع الحي للشعب ، ولا نشاطه الفعلي ـ وهو ليس فضائل هذا النشاط الفعلي الذي تكون الدولة موضوع اهتمامه ، وتكون غايته مصلحة الوطن ؛ انما هو بخلاف ذلك الوعي الأشد تجريداً لهذا الكل ، الشكل المثالي لهذا الروح الذي يظهر كصورةٍ لللاواقع . ان في ذلك تعارضاً جوهرياً ؛ واننا لنرى الرابطة التي تربط الفلسفة والتاريخ بشكل أدق ، حين نقول ان الفلسفة تظهر عند شعب ما ونكتسب لديه من الأهمية عندما تغدو الحاجة الى المثال قويةً ، وهي تغدو كذلك عندما يحصل انقطاع في حياة الشعوب ، عندما تزول سعادتها ، ويحدث الدمار ، عندما لا يعود الافرادُ راضين عن مصالح وجودهم اي عن حياتهم السياسية الحقيقية ، فلا يعودون يعلّقون مصيرهم الأسمى على هذه الفعالية . ان واقع شعب واخلاقه لا يعود مرضياً ، فلا يعود المرء يجد إشباعاً الا في الميدان المثالي . ان الروح يتراجع بعيداً عن الحاضر ويبحث عن مكانة ليست هو الوجود الحالي ، لكنها تتعدّاه ! هذا هو مقام الفكر . عندئذ نرى ظهور الفلسفة عند الشعوب .

اذن يكفي في تاريخ الفلسفة ان نذكر باختصار المراحل التاريخية وعندها يظهر بعفوية ما قيل في هذه المكانة : عندما تلاشت الحياة في ايونيا Ionie عندها ولدت الفلسفة الأيونيّة . وصارت اثينا مركز الفلسفة اليونانية عندما طال الدمارُ حياتها السياسية . ولقد شهدت روما ظهور الفلسفة فقط في عصر الاباطرة الرومان ، عندما زالت الحياة السياسية ، وعندما ساد الارتجال مثلما سادت الحقوق ، ولكن الحقوق لم تعد تتصل الا بمصالح الأفراد ، ولهذا السبب كان الأفراد أحراراً كأشخاص ، ولكنهم لم يكونوا أحراراً كأفراد مجتمعين ضمن حياة سياسية . كذلك

لم نرَ ظهور الفلسفة في تاريخ الحياة الجرمانية إلا عندما انتقل وضع محدد ، إرصانٌ محدد للروح ، الى وضع آخر ، فالوضع الأول لم يعد في ذاته قادراً على الاشباع .

ج)في الأزمنة التي انقلبت فيها الظروف السياسة وجدت الفلسفةُ مكانها وعندئذ لا يحدث ان نفكر عموماً فقط ، وانما يذهب الفكر الى الامام ويحوّل الواقع ؛ لانه عندما لا تعودُ صورةٌ روحيةٌ كافية ، فان الفلسفة تحرّض النظر بحيث يدرك ما لم يعد مُرضياً . وان الفلسفة عندما تظهر تساعد بفضل عقل معينٍ على ازدياد الدمار وتقدمه . ولكننا لانستطيع اتهامها من جراء ذلك ، لان الدمار ضروري ؛ فهناك صورة معينة للروح تزول لانها تشكو من عيب جوهري . ومن جهة ثانية ، تعتبر الفلسفة وسيلة للتهدئة ، للتعزية داخل هذا الواقع ، وسط تعاسة العالم هذه ـ انه الهروب الى المثالية الحرَّة ، الامبراطورية الفكرية الحرة ، تحديداً لان الروح التي لا تجد ما يرضيها في الوجود انما تعود الى ذاتها .

سنشير بوجه عام الى هذا التوافق بين الثورات السياسية وظهور الفلسفة : لكننا لن نعرض الأمر بشكل يبدو فيه ان هذه هي العلة ، وتلك هي هي المعلول .

فما يزال بامكاننا التساؤ ل ، في موضوع العنصر السياسي ، عن التكوين الذي ستشهد الفلسفة ولادته ؛ ويلزمنا القول في هذه الحال انها لا تظهر الا هنالك حيثما يكون المبدأ هو حرية الروح . وفي العالم الشرقي ، حيث لا يمكن للحرية إلاّ ان تتلاشى ، وحيث لا يسود سوى الارتجال من جهة أخرى ، لا يوجد فلسفةٌ ولا يمكن ان يوجد فيه فلسفةٌ . ان الفلسفة لا يمكنها الظهور الا هناك حيث يكون الروح واعياً حرَّيته . فالحرية هي القوام الاساسي للوجود ، والحرية تنتج لنفسها عالماً . ان هذا الشرط وحده يمكنه السماح للشكل بالتوصل الى هذا المضمون والفكر هو شكل الحرية اي هو الشكل الانسب ، الأنقى بالنسبة الى الحرية . ان الفكر هو الكلي الحقيقي ، ما هو حر بذاته . وهكذا سنرى ان بداية الفلسفة الحقيقية ظهرت في العالم اليوناني ، وان كان لا بد من ظهور الفلسفة ضرورةً في هذه الحالة من الحرية الرفيعة ـ في ذلك العالم الجرماني حيث يوجد مبدأ المسيحية . اي المبدأ الذي هو نفسه حرية الروح ـ (المسيحُ حرَّر العالم ؛ وهذا التحرير مردُّه الى الروح) .ـ في

هذا العالم الجرماني بالتحديد برز الفكر أخيراً بمثل هذه القوة الواعية بحيث انه هو الذي اصبح في نهاية المطاف هو العالم المحدِّد للعالم السياسي ، للدستور ، وهو الذي يؤدي الى الثورات ، التحولات في الدولة ،ـ وان الفكر هو الذي يحدد جوهرياً وتلقائياً الشيء ، الأمر ، الحق ، الخ . هذه هي الأفكار العامة التي ستدورُ حولها علاقة الفلسفة بالعامل السياسي .

II

كذلك يمكننا النظر الى الفلسفة في علاقاتها مع تاريخ الفن . لقد ظهر الفن مع الفلسفة والدين . ويتجلى الفن الجميل والحر مع الفلسفة او حتى قبلها بقليل ، عندما لا تعود الحياة الفعلية ، النظيفة للشعوب تجدُ اشباعها في وجودها . وغاية الفن المثال أيضاً وهكذا ازدهر الفن الأغريقي في الوقت الذي ازدهرت فيه الفلسفة الأغريقية . فعندما لا تعود الحياة كافيةً ، يصطنع الناس مملكة مثالية ، مملكة افكار ، مملكة مفاهيم او نوايا . انما عالم الفلسفة المعقول هو اشد تجريداً من العالم المثالي للفن . مثال ذلك اننا نرى في القرن الخامس عشر ، في فترة التحول وزوال العالم الاقطاعي ، ظهور الفن بحرية ولذاته ـ يبدو الفن استباقاً للدين ؛ ولكن موقفه من الدين هو نفسه ، سرياً ، موقف الفلسفة . فغايته تمثل في ان ينتج الانسان تكوينات أخرى غير الدين ، ولكنه يستخلصها من صميمه ، ويجب ان تكون اكثر إشباعاً للروح البشري من تلك التي تقدمها له الحياة الدينية .

III

ان الموضوع الذي نرغب في المزيد من التشديد عليه انما هو علاقة الفلسفة بالدين ، كما تظهر في التاريخ ؛ فاذا نظرنا كيف تتشكل في التاريخ هاتان القوتان ، قوة الفكر وقوة الدين ، فإن كلا منهما تبدو ذات موقف عدائي من الاخرى . ولكنهما لا بد لهما من التوافق بذاتهما ولذاتهما . لان الشعوب وضعت في الديانة ما تمثّله جوهراً للعالم وللطبيعة وللروح وما تمثلته مادة كليّة ؛ لقد وضعت فيها ما رأته هو الحق في العالم ؛ فالانسان ينهض بالدين ويرتفع فوق فرديّته وتعاسته ، ويتقوّى بماهيّة الحقيقة المطلقة ، ويستمتع بمجتمع المطلق ؛ لكنما الخشوع ما هو الا احدى

نزعات الفكر ؛ والفلسفة تفكّر بما هو حق بذاته ولذاته . اذن للفلسفة والدين موضوع واحد وغاية واحدة . وبما ان الحق بذاته ولذاته هو واحد ، فلا بد للدين والفلسفة من ان يكون لهما مضمونٌ واحد ؛ بيدَ ان علاقاتهما متنافرة ، متصارعة كلياً ، مثلما يظهر ذلك في التاريخ .

ان تاريخ الفلسفة يعيد رسم تاريخ الفكر الحر مع سلطة الدين الشعبي ، دين الكنيسة مع ما نسمّيه الدين الوضعي عموماً . وان هذا العداء ، هذا التعارض ، انما نلاحظهُ في اليونان اولاً ؛ فنرى سقراط يتجرّع السمُّ ؛ وهناك فلاسفة كثيرون أهينوا لعدم تديّنهم . كذلك اندلع هذا التعارض في العالم الجرماني ؛ فرأينا فيه تعاظم العداء بين الكنيسة المسيحية والفكر الحر ؛ وتم التوصل من جهة الى الاستهزاء والتحقير ، والى اعواد المشانق من جهة ثانية ، زد على ذلك ان موقفيهما ما يزالان غير محدّدين في ايامنا أيضاً .

هذا التعارض يوفّر شيئاً من التنوُّع ، فتُظهر طبيعته عدة جوانب مختلفة ؛ نقول ذلك بشكل عام ؛ ويمكننا الالمام به من زاويتين :

أ) من جهة يبدو التعارض متعلّقاً بالصميم . ففي الديانة المسيحية ، مثلاً ، المسألة متعلقة بالخطيئة الأصلية ، اي بتعاسة خاصة بكل البشر ، نجمت بعد فعل قام به زوجان بشريان ـ انه حدث تاريخي لم يقع الا مرَّة واحدة وجرى تناقلهُ ، مثلما يجري تناقل الامراض الطبيعية في الاسرة ، فتنفلت من عقالها متجاوزة الروح والارادة ، وفي مقابل هذه التصورات يقوم الفكر الفلسفي . حتى الآن تبدو الفلسفة مناقضة لمضمون الدين ، حتى انها تبدو متهجّمة على مضمونه هذا ؛ الا انه من المفيد ان نميّز هنا بين الفكرة الحقيقية وما يظهر كأنه الشكل ويجب ان يعتبر كذلك . في هذه الحالة ، يرتدي الشكل بسهولةٍ مظهر المضمون ويدَّعي لنفسه دوره . فاذا وجدنا انفسنا هنا امام الشر ومن ثم أمام فعل لم يحدث سوى مرة واحدة ، فمن الممُكن ان يحدث ان تتعارض من الفلسفة مع تلك التعيينات ، ولكن فقط من حيث اكتناه الفلسفة لها كشكل . بيد ان الفكرة الاساسية هي ان الشر قوامه وإساسه في الروح ، لا في فعلٍ لم يحدث سوى مرة واحدة وفي طبيعة خارجية

ودنيوية . بهذا الشأن يجب اذن تمييز الصميم من الشكل .

ب) ثمة أيضاً معلم آخر يتجلى فيه هذا التعارض . وهو معلم يعتبر شكلياً أيضاً . انه معلمُ السلطة . من هذه الجهة يُعتبر الدين وضعياً ؛ وان ما تغلّبهُ الفلسفة بمواجهة هذا الشكل الاستبدادي ، انما هو مبدأ حرية الفكر ؛ واذا كان هذا الاختلاف بدون حل وبدون مخرج ، فان ذلك سيكون قدراً مشؤ وماً مترسّخاً في الروح البشري . ان الدين بالنسبة الى الانسان شيءُ مقدّس ، لكن العقل ، الفكر الحر ، هو بنظره شيء مقدس تماماً . وان السؤ ال الذي يُطرح هو مصالحة هذين المِعلَمين ، هو حل المأزم الذي يبدو قديماً كالفلسفة ذاتها .

هناك توسطات خاطئة تؤ دي الى تهدئة . وبوجهٍ عام يمكنُ للتهدئة ان تتم بطريقتين ، فاما ان يتخلّى احد الطرفين عن ذاته بحيث تكون الغلبة للآخر ، واما ان يتابعا طريقهما بهدوء في فلكين مستقلين . ولقد جرى عرض الحل الثاني بوصفه يفرض على الفلسفة واجب ترك الدين يتابع مسيرته ؛ وفي هذه الحالة تحتفظ الفلسفة بحريتها وينبغي عليها ان تترك الدين دون ان تنال منه . ولكن الروح البشري ، العقل لا يعرف التسامح ولا يمكنه ان يتحمل اي عذاب الى جانب الدين . فليس للفلسفة والدين سوى حاجة واحدة ؛ فكلاهما تهتمّان بما هو حق على الاطلاق ، بما حميم جداً ؛ والحال من هذه الاعماق الحميمة لا يمكنُ ان يخرج اثنان ؛ لا يمكن وجود اثنين ، الواحد الى جانب الآخر ؛ ليس هناك سوى واحد ، ولكن كليهما يدّعي انه هو هذا العمق ، هذا الصميم . ومن ثم يعتبر لقاؤ هما ، تصارعهما محتوماً ؛ والافتراض بأنهما يستطيعان متابعة طريقهما ، كلا على حدة ، ما هو الا مجرَّد وهم يستعمل لاخفاء النزاع ، انه وهمٌ استعمل في اغلب الأحيان لاعطاء الفلسفة استراحة في مواجهة تهجمات الكنيسة ولجعلها تقوم بعملها بحريّة . ان هذا تصوّر خاطىء اذن ؛ فلا يمكن ان توجد سوى حرية واحدة وحيدة . واما النوع الآخر من الراحة فربما يكون خضوع العقل للايمان . لقد جرى القيام بهذه المحاولة مراراً وتكراراً .

[الساعة السادسة]

نرى في الفلسفة المدرسية ان الفلسفة عموماً موضوعة في خدمة الكنيسة . فالفلسفة فيها محض شكلية ، اذ ان مفترضها معطىً ؛ فالحقيقة موجوده ، راسخة بقوة ، والفلسفة مكلَّفةٌ فقط بأن تتأمل في هذا الموضوع . فمن جهة ، الفكر شكلي محض ، وبالتحديد من حيث مرتكزه ؛ ومن جهة ثانية . عندما يتعلق الأمر بالمضمون فإن الفكر لا يتناول سوى قضايا ثانوية ، تركتها الكنيسةُ حرّةً . اذن العقل موضوع كلياً في خدمة الكنيسة . ان الفلسفة هي العنصر الشكلي في ايمان الكنيسة . ومع ذلك لا ينبغي التخيّل بأن الفكر قد استبعد . لانه اذا كان الفكر يبدو متوافقاً مع المعتقدات الرئيسية في الكنيسة ، فان ذلك لا يدلُّ على ان الفكر قد وضع في خدمة الكنيسة فعلاً وبأنه لم يكتشف هذه النتائج بذاته . ولكن بوجه عام افتقرت الفلسفةُ الى الحرية ، فكانت بالحري موضوعة في خدمة الكنيسة اكثر مما كانت حرة لذاتها . لكن عندما يكون الفكرحراً اكثر وعندما يغدو العقل الذي يعقل ، فإنه يجد نفسه على الفور قد حقق نتائج مختلفة عن معتقدات الكنيسة .

ويجري التسليم بهذه الامكانية خصوصاً عندما يُقال إن العقل يتخلى عن ذاته ، وانه مردٌّ اكتشافه العدل والحق ، الى المصادفة ، وذلك على الرغم من معقولية ابتعاده عن الصراط المستقيم . اذن حدث ان اكتشف العقل المفكر مقترحات أخرى سوى مقترحات الكنيسة ، وان هذا الفرق تم الاعتراف به . عندئذٍ قيل : « صحيح ان الفلسفة تبينّ هذا الأمر او ذاك الذي يتعارض قطرياً مع معتقدات الكنيسة . والعقل يعترف بهذا التناقض تماماً ، ولكن يقال اذا ناقض الكنيسة فإنه يخضع للايمان . ولقد لجأت الفلسفة في بعض الاحيان الى هذا التحوير ساعية الى العيش بسلام (خارجي) مع الكنيسة . ومثال ذلك ان فانيني Vanini وغاليله Galilée وبايل Bouyle وسواهم شكوا في معتقدات الكنيسة ووجدوا أنفسهم متعارضين مع الكنيسة ، لكنهم اعلنوا انه يجب على العقل ان يخضع للايمان وخضعوا له فعلياً . ومع ذلك فقد أُحرق فانيني مثلاً . فقد حدث أنه لم يُضْفَ الايمان على هذه الاقاويل بالخضوع للكنيسة ، وانما ظهر النفاقُ فيها . ومن الأمور الفريدة ان الكنيسة القائمة بذاتها على السلطة قد اعلنت عندما يصل المرءُ بالفكر الى اقتناع متناقض مع معتقدات الكنيسة ، لا يمكنه الانقياد اي لا يمكنه في الواقع التخلي عن

هذا الاقتناع . اذن الكنيسة ذاتها لم تسلّم بانسياد كهذا للسلطة ، بانقياد الفكر الذي تطور وتموضع في اقتناع معينٌ . اذن اعلنت بذاتها امتناع حل التعارض بين الكنيسة والعقل . ففي هذا المأزم ، تلجأ الكنيسة في نهاية الأمر الى السلطة المحض ؛ فهي تريد ان تكون ارفع السلطات . ولكنها لا تستطيع القبول بمجرد التسليم ؛ فهي لا تتطلب التسليم ، الانقياد وحده ، بل انها عموماً لا تتسامح مع الفكر ، الاستدلال العقلي ، الخ ـ وبالواقع شهدنا ولادة هذه الوساطة ، هذا النوع من التوفيق حيث كان يجب على العقل ان يخضع للايمان او لشكل السلطة ، لكن ذلك لم يدُم ، فالتوفيق ليس فعلياً إطلاقاً . ان مرونة العقل اللامتناهية ، بعدما تشتد اجنحة الفكر وتتقوى ، لا تترك المجال لخنقها وضربها . فالعقل المفكر يتابع عمله ولا يرتاح ، اما بتعارضه مع مزاعم الايمان المحض ، واما في سبيل مصلحته الخاصة ؛ فلا بد له من بلوغه هدفه . وعليه في اشباعه الذاتي ان يجب الاشباع عن كونه متصالحاً مع ايمان الشعوب التي تنهل من معين حرية الروح . زد على ذلك ان الدين المسيحي هو دين الروح . فالسلطة العليا عنده هي ان يشهد الروح للروح . انه دين الروح القدس الذي بشرٌ به المسيح ، والذي قال فيه ، فقط بعد موته ، بعد رحيله عن هذا العالم ، عالم الفردية المحسوسة ، بانه يقود تلامذته الى الحقيقة . ان روح الانسان هذا الذي يشهدُ لروح الله هو في جوهره الروح في صورة الفكر . وهنا للعقل حقّان ، ليس فقط الحق الذي يؤ سسه على ذاته ، وانما أيضاً له حق على الدين بمقتضى الدين ذاته وفي الحقيقة له حق على الدين الذي شهد ظهور الفلسفة والتي يجب ان تعارضه ؛ إن العقل مصمّمٌ على ان يعطي لنفسه مهنةً حرةً وهو مقتنع بالتوصل الى المصالحة مع الدين ؛ ولا بد من حصوله على التثبيت الارفع من شهادة الروح ذاته .ـ لكن المصلحة بالخضوع ليست هي التي تؤ دي الى الغاية .

من الجهة الثانية نجد هذا الشكل التوفيقي الذي يكمنُ في كون الدين يتخلٌ من تلقاء ذاته عما يسمّى فيه وضعياً ، اذن يتخلى ايضاً عما يظهرُ مكوّناً للمضمون الذي يرتدي شكل السلطة . هذا ما شهدناه بخصوصاً في زمن العقلانية ، في عصر الأنوار . عندئذ وقع نوع من المصالحة مع العقل . وكان الأمر خاصاً بدين عقلاني ، مستنير ، يُزعم انه معقول ؛ لكنه لم يكن بشيء آخر سوى التخلي عن

المعتقدات الأساسية في الدين ، ولم يبق من ثم سوى المعتقدات العامة السطحية ، مثلاً كالقول « لا يوجد سوى إله واحد ، انسان واحد ، المسيح » الذي ظهر لتعليم وصايا الرّب ، وبالتالي وصايا الانسان الالهي الخ . ان ذلك لم يكن سوى مصالحة عامة ، سطحية . فالدين الذي تشبعه افكارٌ كهذه هو دين مسطح أيضاً مثل هذا النوع من الفلسفة . فبالنسبة الى العقل ، كل شيء وضعي هو ما لا يظهر مناسباً له . عندئذٍ تتولى الفلسفةُ استقبال ما هو وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي في عصر الأنوار بالعقائد الصوفيةً . وعندها صارت الفلسفة هي التي تبرر العقائد العميقة ، تلك الأسرار الدينية ، نعني العقائد النظريّة . ولكن في المصالحة التي يدور حولها البحث ، حيث ان كل شيء مسطّح ، وحيث لا يوجد شيء رفيع ، لا يمكن ارضاء الّديانة العميقة ولا عمق العقل الذي يفكر .

سنهتم تفصيلياً بهذه الأشكال في تاريخ الفلسفة ؛ فهذه مصالحات باطلة وفاسدة . وبالنظر الى تنازع هذين الجانبين والى بطلان المصالحات ، لا ينبغي علينا ان نحيط بهذه المظاهر ، وانما علينا النّظر في الشيء بذاته . ولو توقفنا عند التنازع وأردنا ان نحصر انفسنا في مظاهر التعارض فان حقلنا لن يكون واضحاً البتّة ، واذا تصوَّرنا مصالحة فاسدة فلن نجد امامنا سوى وجود سطحي . ان تاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفيٌ ، اذن يجب علينا ان نباشر فلسفياً ، انه يدلنا على ان المبادىء الدينية والفلسفية متوافقة وان تقدم الدين والفلسفة ذو شكل واحد ، مثل العلاقة بين الدولة والفلسفة . وكذلك بالنسبة لما هو ديني لن يكون علينا ان نتوقف عند المنازعات والمصالحات الفاسدة . ان للدين والفلسفة الروحَ ذاته ولهما ذات المبدأ الروحي الذي يرتكزان عليه دون ان يدريا . فللدين والفلسفة اليونانية مبدأ واحد وحيد ؛ كذلك للديانة المسيحية وللفلسفة المسيحية تقدُّم مشترك . ان هذا التوافق القائم بذاته في نظرنا يتضمن امكان الانتقال في التاريخ ايضاً من وعي التعارض الى وعي التوافق ، بحيث يصل الدين والفلسفة الى مصالحة حقيقية .

بعدما أشرنا الى وجهة نظرنا الأساسيّة ، سنستمر . ولكننا نستطيع في موضوع التعارض بين الدين والفلسفة ان نأتي ايضاً على ذكر شكل ، هو الشكل الذي بموجبه اطلق اسم الحكمة العادية على الفلسفة .

ج) بما ان الدين متعارض مع العالم ، فان الفلسفة تبدو موضوعةً الى جانب العالم ؛ وبعد ذلك استعاد المحدثون استعمال كلمة الحكمة الدنيوية ؛ فيما يتّصل بها يعتمد على التعارض المحدد والثابت بين الدين وامور الدنيا . فيقال ان الدين يشتمل على المعرفة ، العلم الألوهي ؛ وتميز عنه الفلسفة التي تعتبر ان الدنيوي هو مادتها ؛ ويشترط ان يكون العيش لاجل الألوهة ، ان يكون وعي القدسي هو العامل المهيمن ، المنتصر ، الذي يجب ان ينقاد العالم له ، والحال ، يمكننا ان نعتبر كهدف عام ان الالهي هو العنصر المهيمن والصالح ، المتفوّق على العنصر الدنيوي ، اكثر من هذا العنصر ذاته . . .

اننا نصادف مصالحة الروحي والدنيوي في صورة الثيوقراطية Théocratie ، فالعنصر الذي يخترق فيها جميع اوساط الحياة ، انه المركز الذي يتوقّف عليه كل الباقي . اما الأوساط الأخرى التي تفصلها الحياةُ فهي اوساط خاصة ، واننا لندركها في حدود المجتمع الدنيوي ؛ والحال فانها تقع تحت سيادة هذا التعيين الاساسي القائل بأن الارادة الذاتية تحفظ قيمتها . وعندما تصل هذه الارادة الى الحرية ، فانها ترغب في الهيمنة والغلبة ، ولكن ذلك لا ينبغي لها . وبالعكس ، يجب ان تخضع لهذه الارادة الخاصة بالانسان للالهي والروحي ، لكن يبدو عندئذ ان الارادة الفردية للانسان تضطرب ويجب ان تضطرب . وتبدأ هذه الارادة الفردية بالاضطراب في كل مكان وحتى في النقطة المركزية التي اوكل اليها امر القدسيات والتي في وعيها تكمن معرفةُ الالهي . والحال ، اليكم ما هو مشترك بين الطرفين ، ان احد طرفي الثيوقراطية صنعه الاكليروس (الاشراف في روما) الذين في ايديهم المقدسات ، والطرف الآخر هو الشعب (العامة) . وعليه ، بينما تتحرك في الطرفين الارادةُ الذاتية ، فكرة الثيوقراطية ، التي تبدو بمثابة الشرط الأرفع ، المتهافت بسرعة نحو الارتجال والقمع .

في تاريخ الفلسفة سيتوجّبُ علينا درس هذا التعارض حيث يُقال ان سلطة ما هو الهي تتعارضُ مع الارادة الفردية . وهذا الموقفُ مثلاً هو موقف افلاطون في جمهوريته .ـ ففي الحقيقة ، يجب على العالم العادي ان يتكون لذاته ، ان يمثل في عنصره وفي وسطه الالهي ، الروحي ، وتغليبه في كل ما هو خاص . يجب تمثيل

الالهي في الدنيوي ، بحيث ان الحرية الذاتية لا تُقهر من جرّاء ذلك ؛ وهناك بالفعل حكمة دنيوية ، لكن هناك حكمة الهية أيضاً ؛ انها تعرف الله وليس لها من مضمون آخر سوى الحقيقة وحدها ، الحقيقة في صورة الحق الذي يعرف . ان هذا الموضوع هو موضوع الفلسفة ، لكن الفلسفة عينية أيضاً ، ومن اغراضها ان تجعل هذا العامل الروحي يتجلىً ويظهر ، ان يكون هناك ، ان يتحقق ، ان يمنح لذاته الوجود الذي يتراءى بكل وضوح كأنه ما يطلق عليه اسم الدنيوي . يجب ان ينضاف الروحي الى هذا العنصر ؛ ومما ينتمي اليه الاخلاق ، الاستقامة ، سلوك الشعوب . هذا هو المثال في حقيقته . وهذا الجانب بالذات هو الذي تعترف به الفلسفة من حيث انها غيرُ مجرَّدة ، لا توجد فقط بالقرب من الالهي ، بل توجد أيضاً جوهرياً بقدر ما يتموضع الروحيُّ في الروح البشري وبقدر ما يكيّف هذا الروحُ ميادينَهُ مع الروحاني ، وبهذا المعنى تعتبر الفلسفة حكمة العالم حقاً . وبقدر ما صارت الشعوب حكيمة في العالم ، بدأت قوة الكنيسة تنخفضُ عندهم . وبقدر ما صار الناس واعين لشرطهم ، بدأت تضعف سلطة الكنيسة .ـ هذه هي المصالحة ، المكتملة بذاتها ، بحيث ان الكنيسة اذا ارادت ان تعتبر نفسها بمثابة العنصر المهيمن ، الاساسي ، انما تفتقر الى قوة الروح الخاصة .

[الساعة السابعة]

تكون الفلسفة حكمةَ العالم عندما تنحازُ للحرية ضد العنصر الوضعي . فالدين هو الفلك الأعلى الذي يخفّف عن الانسان عبء ما هو دنيوي . ان الحرية تعاكسُهُ ، فكل ما يصدر عنها هو الدنيوي . فمن جهة تكون الارادة اعتباطية . ولكن طالما ان الحرية معقولة في ذاتها ، وطالما ان الذاتي يتعيَّنُ هو نفسه وفقاً لما هو معقول ، فان الحرية التي تنقطع عندئذ عن حالة الاعتباطية ، تملك الحقيقة في ذاتها ؛ او ان الحرية حين تتضمن المعقول في ذاتها انما تتضمن الالهي ايضاً . هكذا يفقد الدين شرطه الخارجي ، شرط وجوده السلطة القوية كديانة ؛ لان ما هو معقول يعترف بالحرية في ذاتها وصادرة عن ذاتها . هكذا يتلاشى شكلُ السلطة . والحال عندما تمثلُ الفلسفة كنقيض للدين ، ينبغي ، كما يُقال ، الافتراض بأنه لا يوجد سوى عقل واحد ، سوى فكرة واحدة ، وان هذا التعارض ليس الا مظهراً ، اذ ان

العقل المفكّر لم يدرك ذاته بعد في العمق ، ان غاية الفلسفة عندئذٍ هي اكتناه الروح بذاته ، جوهره في اعماقه ، وان تكون متناغمة مع العمق الذي يملكه الدينُ بذاته . ان التاريخ الذي يمثل هذا الصراع يجب ان يبينّ لنا نحن الذين نلُمُ بالمفهوم . ما لم يبلغه التاريخ بعد ، واول ذلك ان المبدأين ليسا إلاّ مبدأ واحداً ، وثانيهما انه حتى في حال التنازع لا يوجد في العمق سوى مبدأ واحد ، لان المفهوم لا يستمد اصوله الا من وحدته (in Finem). وثالثاً، يجب على تاريخ الفلسفة أن يبيّن مسيرةالتوفيق والمصالحة حتى يوصل الدين والفلسفة (المبدأين) الى وعي وحدتهما ،- حتى يعترفا بأن لهما المضمون نفسه ، فبامكان الفلسفة ان تعرف الدين وتحكم عليه ؛ لكن الدين لا يستطيع ذلك . فالدين يتعلق بالاحساس ، التمثل الداخلي ، الروح العميق الذي لا يفصح عن ذاته الا بالتمثل . والفلسفة التي يكمن مبدؤ ها في الفكر إنما تكتنه ذاتها وسواها . ولكي يكون الدين قادراً على التوفيق والمصالحة ، يجب على الدين ان يرتفع الى الفكر ، فاذا توقّف عند شكل الباطن والتمثل فقط ، فاننا نشهد عندئذٍ هذا المشهد الذي يبدو فيه الدين غير قابل للمصالحة .- كذلك هو الحال بخصوص علاقة الفلسفة بالدنيوي . وعندما تسّمى الفلسفة حكمة دنيوية . تكون دنيوية من جهة ، من جهة الدولة عموماً . والحال عندما نضعها هكذا من جهة ، فانها مع ذلك تستطيع ان تتعارض أيضاً مع ما يكون الى جانبها . فما نسمّيه دولة اصلُه الحريّة ؛ ولكن ذلك يمكن ان يكون اعتباطياً ايضاً وعرضياً في الارادة . ونعتقد ان ما هو صادرٌ عن الاعتباطية ؛ يكون عارضاً بالنسبة الى الدولة ، فلا يبدو هذا صادراً إلاّ عن الاعتباطية ؛ ومهما كان صدوره عن الاعتباطية ، فان المظهر يمكنه مع ذلك ان يشتمل على المعقول . ان الدولة هي قانون الحرية . والحقيقة ان النزاع يمكنه ان ينشأ ، معارضاً الفلسفة بالعالم القائم ، وعندئذٍ يرتدي مظهر المبدأ الثوري ، ان الفلسفة حين تدرك الشيء في صورة الفكر ، إنما تكتنهه في صورة الكلي ، المادّي . وهكذا يمكنها في الحقيقة ان تتعارض مع ما هو قائم ؛ وعندئذٍ يكون مضمونُها هو حرية العقل في مقابل حرية الارتجال . لكن التاريخ يُسرع عفوياً لبلوغ الجوهري ، الفكرة ، ما هو حقيقي في ذاته ولذاته ؛ وهذا هو الدولة ، هو الدنيوي الذي يكون معقولاً ؛ ولكن اذا كان هذا لا يستجيب للمعقول ، للفكرة ،

لماهية الشيء ، فإن الفلسفة تتعارضُ أيضاً معه . لكن التاريخ ، كما قلنا ، انما يظهر المصالحة .

ان غاية الفكر تمثل في التواجد داخل الدين كما في الواقع الـدنيوي . واذا تم بلوغ هذه الغاية ، تتم المصالحة . إن غاية التاريخ ان يكون العالم معقـولاً ، في العمق كما في الواقع ، وان تعرف الفلسفةُ ذلك .

يفترض بهذا ان يكون كافياً لما يتعلّقُ بالرابطة التي تجمع بين الفلسفة وفروع الفكر الأخرى ؛ وهو يتعلق أيضاً ببقية العينيات ، لكن لا توجد رابطة مباشرة مع الفلسفة ؛ فهو يتّصل مباشرةً بمبدأ الدولة وكذلك بالمفهوم الحاضر .

البابُ الثالث من المدخل
بداية تاريخ الفلسفة ، تقسيمُهُ ومصادرُه

سبق لنا ان أشرنا الى المكان الذي يجب البدء منه ، ان موضـوع الفلسفـة هو التفكير بما هو كائن ، واكتناهه في صورة الفكر . وان ما نصادفُه في التاريخ العام مما يعتبر جوهراً ، يمكننا فهمُه عموماً في الصورة الدينية ، ويكون الأمر اقربَ الينا في صورة التمثل ، في التخيُّل . لقد جرى التعبير عن وعي جوهر الروح في ما نسميه الاشكال الميثولوجية ، من معتقدات الهية وكـونية théogonie et Casmogonie .
فاذا كان موضوع الفلسفة هو الجوهر ، فان الشعوب افصحت عن الجوهر في اشكال لا تظهرُ في صورة فلسفية ولا في صورة فكريّة . ان الشعراء هم الذين اعربوا عن الحقيقة ـ الشعراء بالمعنى الرفيع للكلمة ، وليس الشعراء الـذين موضوعهـم مادة ترتدي رداء الادراك الحسي فقط ؛ ومثال ذلك الفكرة النثرية التي يريدون اعطاءها شكلاً شعرياً ، بل المقصود هم الشعراء الأصلاء ، الانبياء الاصلاء الذي يعربون عن الوجود الحميم مباشرةً . ومن الممكن ان تبدو الفلسفة مضطرةً لتقبل الحقائـق التي تبدأ بالارتسام في هذه الاشكال ، في الميثولوجيا ، اعمال العبادة ، وبالتالي يجب على تاريخ الفلسفة استجماع هذه المادة ، وعرضها واستخلاصها مما تحتويه التمثّلات الاسطورية . امامنا ميثولوجيا هندية ، فارسية ، يونانية ؛ ونجد فيها صدىً لما يعتبر

في نظرنا حقيقة معيَّنة . لكن يدور بين علماء الأساطير نقاشٌ حول طريقة تناول الميثولوجيا . لقد جرى نقد اولئك الذين يشعرون انها تتضمن شيئاً من العقل والذين يعملون على شرحها ؛ فان يكون فيها مصادفات غنية ، فهذا امر لا يعنينا . ولكن لا بدّ مع ذلك من الاعتراف بان للميثولوجيات أصلاً في الروح . والأمر الجوهري هو ان يكون العقل قد صار واعياً فيها . ولا بد من التصريح بأن الايمان ، الخرافة ، اللذين يبدوان يتخيّلان اعتباطياً ، انما يوجهانه بواسطة العقل . ولكن بالنسبة الينا لا ينبغي علينا السعي وراء الفكر الكامن فيه ، الحقيقة المغلفة فيه . ليس من واجبنا ان نعطي شكلاً معقولاً للحقائق المتضمنة او المعبَّر عنها في هذه الأشكال ، وانما يجب علينا فقط استجماع الفكر وقطفه حيثما يكون في صورة فكرية . ليس علينا ان نتناول الا الوعي الواضح ، وعي الشعوب الفكري . قال ارسطو : « ليس من المفيد ان نهتم باولئك ، الذين يصنعون الفلسفة في صورة ميثولوجية » . لقد تفلسفَ افلاطون ايضاً مستعملاً الاسطورة . ويمتدح كثيراً لكونه جعل كثيراً من الأمور سهلة على التمثل في شكل الصورة . فمن جهة ، هذا مصدرُه كون الفكر يُظهرُ طاقةً اقل لكي يعي ذاته . وهذا ليس تقدماً من الوجهة الفلسفية . فنحن علينا إن نتناول اما عملاً فنياً خالصاً ، واما الفلسفة ، واما الأفكار من حيث هي افكار . ولا ريب في انه من المناسب للفلسفة ان تترجم مبدأها بصورة ، وهذا مناسب ايضاً بالنسبة الى العقل ـ اننا نترك جانباً الدين بالمعنى الدقيق ، الميثولوجيا الخ . ونبدأ من هناك حيث جرى التعبير عن الجوهر في صورة فكرية . واننا لا نرى شيئاً رفيعاً في كل ما هو للتسلية فقط ، بل نعتبرهُ ادنى من اشكال الفكر ، إننا لن نهتم إلاّ بالافكار من حيث هي افكار معبَّر عنها . وحين نرغبُ في تعيين الفكر نجدُنا اولاً أمام الشرق لكن في الحقيقة لا يمكن للبدايات الفلسفية ان تكون فيه إلاّ فقيرةً ومجرَّدةً تماماً .

[الساعة الثامنة]

اذن نصادفُ أولاً الفلسفة الشرقية . ويمكننا ان نعتبرها بمثابة الجزء الأول ، ومن ثم بمثابة الفلسفة الحقيقية ؛ وكذلك يمكننا اعتبارها كباكورة ، كمفترض للفلسفة ، فنبدأ بالفلسفة اليونانية . والجزء الثاني هو الفلسفة الجرمانية .

اننا في الشرق امام تشكلات واسعة من الدول والأديان والعلوم والمعارف ، وهذه تشكلات متطورة ، ففي الدولة الشرقية يسود العامُ ، الماديّ الحقيقي لدرجة ان الفكر الحر ، الذاتية ، الحرية الذاتية ، حرية الفرد تكون في حالةٍ من التدنّي . اذن امامنا في هذه الحالة المادية الجوهرية من جهة ، ومن الجهة الثانية الذاتية ، الاعتباط ، الارادة الفردية ؛ لكن هذا الجانب الذي يشكّل العينيَّ يرتدي جوهرياً شكل الظهور الخارجي ، العَرَضي ، العارض بالنسبة الى المادة الجوهرية . اننا نرى هنا الهذيان ، التناقض الواسع بين ما أعمق واعمّ وما هو خارجيٌّ جداً . ان هذا الصمت الذي يجعلُ اتساعَهُ العامَ يتحدَّدُ بذاته ويتجلّىٌ على هذا النحو لذاته في الوجود كشيء عيني ، وهذا العيني ، هذا المتوسط الحقيقي هو بالذات ما نفتقر اليه هنا ، سنصادف في تطور العالم الشرقي كثيراً من الفلسفة وحتى من الفلسفة العميقة . وسنرى الفكر يتحرك فيه ويبني صورَهُ في التجريد الشديد ؛ ولكنها حين بقيت في العمق البعيد الغور ، ظلت مجرَّدة .ـ اننا نجد في الشرق هذه المجرَّدات العامة كلياً ويجب ملاحظتها ؛ لكنها لا تخرق ما هو قائم ، فهي لا تحرّكهُ ولا ترطّبه ـ. هكذا تظل مجرَّدة تماماً ، ولا يمنحها العالم التعيينات والشكل . اذن يمكن القول : اننا هنا لا نتصور بوجهٍ عام ، انما الفكر يظلُّ مجرداً ولا يذهب الى حد الفهم .ـ اذن سنذكر الفلسفة الصينية والفلسفة الهندوكية ، لكن باختصار .

الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان ؛ هناك يبدأ القياسُ والوضوح ،ـ فالعام يتعينّ بذاته ، وهذا ما يفعله المفهوم . ان هذا المفهوم يتصل بالوجود ويبدو هكذا متحداً مع العنصر العيني للعالم الروحي والحسي ، المفهوم بواسطة المفاهيم ، لم يعد العالم الموجود ، اشكاله ، مجرد زينة للجوهر المادي ؛ فهذا لم يعد بالنسبة اليه شيئاً عرضياً ، هارباً ، وهو لم يعد لا شيئاً فحسب ، وبالعكس ، ان اليوناني موجود تماماً في عالمه ، وهو لا يشعر انه غريب فيه والمفهوم ليس غريباً عن الحاضر ، وانما هو متآوٍ معه . لهذا السبب بالذات ، تعتبر الفلسفة اليونانية تشكيلية ، وتتشكل في كلٍ ، ان الفكر لا يبتعدُ عن العيني . فنحن نحيط هنا بالفكر كمفهوم . ففي الحياة اليونانية الحرَّة ، تتجلى الماهية حرّة ومفكّرة بذاتها .

سنميز ثلاث حقبات رئيسة : تمتدُّ الأولى من طاليس الى سقراط . انها تبدأ

بالطبيعة الخارجية او بالتعيين مثل تعيين الطبيعة ، تعيين الفكر في صورته الطبيعية ؛ او بالعكس تبدأ الفلسفةُ بالتجريد . وتكتمل الماهية عند اناكساغوراس ، سقراطوتلاميذه ، في الفكرة ، في ذاتية الماهية وبذلك في العيني ، في الماهية التي تتعيّنُ ، التي تنشد التعينُ . والحقبة الثانية هي فلسفة العالم الروماني ـ تعارض الماهية التي تتعيّنُ (المتعيّنة) ؛ والحقبة الثالثة هي الفلسفة الاسكندرانية او الأفلاطونية الجديدة التي يكتمل فيها المفهومُ في عالم معقول ، والفكرة التي بدأت هنا أيضاً في التجريد ، التي كان لها تعيينُها الملموس في الطبيعة ، تكتمل في عالم معقول .

ونجد ثانياً الفلسفة الجرمانية والفلسفة في المسيحية عموماً . وفي المرحلة الفاصلة بين ظهور الفلسفة بالمعنى الحقيقي ، بين بداية المسيحية بعد الفلسفة الوثنية والفلسفة المسيحية كمسيحية ، نجد حقبةً من الاختمار . إن مجرى الفلسفة اليونانية ساذج وبدون وقاية ؛ فهنا نفهم والفهم يجب أن يتعيّن ، انها فلسفة متعيّنة وتتم حتى تتكامل في عالم .

إن المنطلق في العالم اليوناني هو من جهة الدين والميثولوجيا ، ومن جهة ثانية الطبيعة الخارجية التي يجد الانسان المفكر نفسَهُ أمامها . انها من بدائع الخيال والطبيعة التي يفترض فيها أن تمثّل الإلهي . وأما المسار فمختلف تماماً في الفلسفة المسيحية . فهناك المبدأ ، موضوع الاهتمام هو مباشرة الداخل بالذات ، الباطنية المتعيّنة ، عالم الروح العيني ، العالم العقلي الملموس ، العالم الوفاقي . إذن للفكر هنا منطلق آخر تماماً . فما يبحث عنه الفكرُ قد اكتمل ـ انه عالم وفاقي ، إلهي ، العالم الروحي المتحقّق ، ملكوت الله على الأرض . إنما المقصودُ فقط إكتناه هذا العالم الروحي ، هذه الحقيقة ، وترجمتها إلى صورة الفكر ـ . اذن الفكر هو أولاً في خدمة حقيقة موجودة فقط ، حقيقة قائمة . ومن ثم لا يكون الفكر في حريّة . (فهو يتمثل أيضاً نتاجات فلسفية أخرى خارج العالم المسيحي ، مثل فلسفات العرب واليهود ؛ ولكنها لا تملك أصالة كافية حتى تسترعي انتباهنا) . فهذه الحقبة التي تعرف فيها الفلسفة ذاتها في حضور الحقيقة المادية وحيث تجعل منها موضوعها الخاص ، انما

تتلوها حقبة التخمير حيث يتعارضُ هذا الفكر مع الحقيقة المادية الى أن يعي ذاته وعياً ممتلئاً وواضحاً ، إلى أن يعي مصيره وحريته ، بحيث لا يعود منطلقه من مفترض وانما من ذاته ، ويصبح بامكانه أن يفهم كل شيء انطلاقاً من ذلك ؛ يترتب على ذلك أن الفكر ينطلق من العدم ، حتى وان كان مبتدئاً بما يعترف به كأنه حقيقة ، لكي يُفهم ، وهو ينطلق من ذاته ، روحَ حقيقة العالم . هذه هي الفلسفة التي تبدأ مع ديكارت .

إن ما يمكننا اضافته هو المراجع والمسارد الخاصة بتاريخ الفلسفة . إن المصادر بالمعنى الدقيق للكلمة هي أعمال الفلاسفة ذاتهم . وبوجه عام ، من الأيسر علينا فهم الأعمال الأصيلة من فهم المقتطفات والتعليقات . فبالنسبة الى قسم من الفلاسفة ليس بحوزتنا مقتطفات ولا بد لنا من الاستعلام لدى كتّاب آخرين نظروا في هذه المواضيع . إن المصادر الأساسية هي الأعمال الأصيلة ؛ لكن هذه دراسة طويلة ومنهكة بالتالي لكننا سرعان ما نكتسب ما يلزمنا لكي نعرف الفلسفة . فعندما اعتبرنا أن المبدأ غير كافٍ ، علمنا أن التطور سيكون غير كافٍ أيضاً . فمثلاً كان مبدأ الايليين قادراً على الاشباع بمعنىً ما بخصوص المجال الميكانيكي للطبيعة . حتى وان كان مبدأ كهذا يتطوّرُ ، فانه لا يزال يبدو متجلياً في شكل غير كافٍ ، وسرعان ما نكتسبُ حصافة معينة عندما ندرس أعمال الفلاسفة . فمن فضائل هذه الدراسة للمصادر أننا نتعلم منها التعيينات كما هي . إن الأفكار تكون في المؤلفات الأصيلة أفضل تحديداً وأيسر فهماً بوجه عام . ففي المؤلفات الأصيلة ، تتجلّى الأفكار بشيء من الخجل ، فهي تظهر في أصلها وبيئتها . وفي الأعمال اللاحقة نجد تراخياً وسطحية في عرض الأفكار، ويكون شكلها أكثر تحدُّداً من الشكل الذي جرى فيه التعبير عنها .

وفيما يختص بالأعمال حول تاريخ الفلسفة نجد إشارات إليها في كل الكتب الفلسفية . فلنذكر بين أفضل المراجع كتاب وندت ، مختارات من تنمان ، وكذلك لكتاب آست فضائله . ويعتبر كتاب ريكستر هو الأفضل ، الأكثر تفصيلاً ، لكنها غالباً ما يسقط في اللامعنى . إن فيه نواقص عديدة ، ولكن له الفضل في أنه يعطي في ملحق كل جزء مقتطفات مأخوذة من فلاسفة شتى .

إن أقدم تاريخ فلسفة في عصرنا هو تاريخ ستانلي ، في بداية القرن الأخير ، وهو موضوع تماماً مثلما وضع ديوجين لايرك تاريخه . انه لا يتضمن مصادر ، انه مجرد تجميع ؛ فهو لا يذهب الا إلى تاريخ معين ، أي حتى ظهور المسيحية . فالكتاب وان كان قد وضع في مطلع القرن الثامن عشر فهو لا يذهب أبعد من ذلك لسبب بسيط هو أن القدماء ، اليونانيين والرومان (ولكن بدون الشرقيين) كان لهم مدارس فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم كانت الفلسفة شيئاً من صنيع الوثنيين ، بينما كانت في المسيحية تعرض الحقيقة في شكل الدين ومضمونه ولم يكن من ثم يتوجب عليها أن تكون موضوعاً لبحث العقل الحر ، فلا تستند إلّا على ذاتها ، وكما قيل كانت موضوع ذاتها . يقال لم يكن في المسيحيّة ما يدعو إلى إنشاء منظومات فلسفية خاصة ، وكانت الفلسفة المدرسية في داخل المسيحية . والحقيقة ، مع نهضة العلوم جرى تسليط الضوء على الفلاسفة القدماء ؛ ولكن لم يكن في ذلك سوى استئناف ، ولا شيء جديداً في الحقيقة . ففي القرون الوسطى لم تكن الفلسفة تنفصلُ عن اللاهوت . إن الفلسفة التي كانت قد بدأت مع ديكارت ، كانت لا تزال فتية جداً حتى لا يمكن أخذها بالاعتبار .

هناك كتاب شهير جداً Bruckeri, Historia Critica Philosophiae, lipsiae, 1742 sq. وظهر المجلد الأخير منه عام 1767 . ونجد فيه كمية من المواد لا يمكننا أن نستخلص منها شيئاً يذكر . ليس لهذا الكتاب قيمة تاريخية عظيمة ، فهو ليس وصفاً خالصاً للفلسفات بحسب المصادر ، وانما استعملت كتابات حول الفلسفات ، وأبحاث وكتبٌ أخرى قديمة جرى وضعها في أوروبا . إن الأصعب في تاريخ الفلسفة هو عرض الوقائع مجرّدةً ، والوقوف عليها لكي نستخلص المبادىء الأولى تاريخياً ، فلا نخلط بها التأملات الناجمة عن الذوق الحديث . فقد كان الأقدمون مجرّدين بحيث لا نملك الصمت اللازم للإحاطة بما قالوه ، وانما يُراد تفسير ذلك ، وهكذا كان بروكر يعتبر مقترحات القدماء كأنها مقدمات فيضع لها النتائج ، التي يستخلصها من فلسفة ولف ، كما لو كانت نتائج تاريخية . لكنها ليست بوقائع تاريخية . إذن لا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب عرضاً محضاً لتاريخ الفلسفة .

ومن ثم نستطيع ذكر تنمان ، في روح الفلسفة النظرية . فقد قلّد المؤلف

الأسلوب الفرنسي بحيث يصعب أن نقرأ الكتاب . فالقسم التاريخي هو تجميع لتفاصيل سطحية . والحقيقة أنه لا يوجد فيها روح فلسفي ، نظري . إنه يعالج الجزء النظري كشيء خارجي تماماً ، ليس له أية فائدة . فقد أورد مقتطفات من افلاطون ، نشرة ذي الجسرين ، لكنه لم يكن مؤتلفاً أبداً ولا متآلفاً إلا مع المنطق الجاف في ذلك العصر ، منطق الإدراك الضروري . وعندما يبدأ التنظير ، ينقطع وهو يقول أن ذلك يغدو صوفياً ، وان ذلك قد تمَّ دحضه منذ أمدٍ بعيد ، واننا نعلم عن ذلك كثيراً . زد على ذلك أنه كتابٌ بلا قيمة ؛ فهو يتضمن مثلاً مقتطفات من بعض الكتب النادرة في القرون الوسطى التي لا توجد عادةً ، مثل الكتب الدينية .

بعد تنمان ، يمكن ذكر كتاب تاريخ الفلسفة لبوهلي (في 9 أجزاء) ، (ويمكن أن نضيف كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة منذ عصر نهضة العلوم ، غوتنغ ، 1805 - 1800 في 6 أجزاء) . كان قد توقع أولاً عدداً أقل من الأجزاء ، ومن ثم جاء التاريخ القديم للفلسفة قصيراً وفقيراً ، لا سيما فيما يتعلّقُ بالقسم الفلسفي ؛ وأما التاريخ اللاحق فقد جاء بخلافه بالغ التفصيل ؛ فنجد فيه كثيراً من الاشارات الأدبية المفيدة ، ونلاحظ فيه روحيّة خلّاقة ، فهو كأديب في غوتنغ أعطى الكثير من مقتطفات الكتب النادرة ، من جيوردانوا برونو مثلاً . الذي كانت كتبه محظورة . وكذلك من فلاسفة آخرين لم تكن مصادرهم متوفّرة .

هناك كتاب رئيسي تاريخ الفلسفة لتنمان ، الذي ظهر جزؤه الأول عام 1798 . هذا كتاب قليل الاستعمال بسبب ضخامته الشديدة ووفرة تفاصيله . ونجد فيه مقتطفات هامة من الأعمال الفلسفية ، لا سيما من أعمال القدماء ؛ كما أنه يقدّم تفاصيل كثيرة حول الفلسفة المدرسية . إنه كتاب بلا شكل وموضوع في مجمله بطريقة غير ذكية . إن تنمان يهنيء نفسه كثيراً على نزاهته ، ومع ذلك فلم يتردّد في التحزُّب لوجهة نقد الفلسفة . إنه يقف في الميدان الكانطي حيث النقطة الأساسية هي المعرفة الذاتية ، الذات ، بحيث لا يمكن أن توجد حقيقة وبالتالي لا يمكن وجود فلسفة حقيقية . إن المنهج مماثل لمنهج مؤرخٍ يكتب حول الاطلنطيد وهو يقدم مئة من المختارات . انه قليل التدقيق . إنه يطبع النص اليوناني ويترجمه ، لكن عندما ندقّق

في المقطع اليوناني نجد معانٍ مضادة تماماً ؛ فمثلاً عندما يقول أرسطو GWMQ ، يترجمه تنمان : إنسان . زدْ على ذلك أن كتابه يستند إلى كتب التعليم ، لا إلى ماهية الأمر ، وهكذا هو كتاب غير ذكي .

أخيراً يجب ذكر ريتر وكتابه تاريخ الفلسفة . فأجزاؤه المنشورة حتى الآن مدروسة بكثيرٍ من الصدق والعناية والحكمة . والكتاب لم يصل إلا للفلسفة اليونانية .

كان يجب ذكر هذه الكتب : وليس من واجبنا أن نزيد في الالحاح على البيلوغرافيا ؛ فظروف العصر ، وجانبه الخارجي ، واسعة جداً بالنسبة الينا ؛ ويجب أن نقرّر عدم الإلحاح على ذلك ؛ اننا سنكتفي بالوقائع الأساسية . إن هدفنا هو تسليط النور على تاريخ الفلسفة آخذين بعين الاعتبار مبدأ كل فلسفة .

(كان الفراغ من ترجمته مساء
21 / 2 / 1982)

فهرست

من منشورات
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

دراسات في علوم التربية والاجتماع

اسم الكتاب	اسم المؤلف / اسم المترجم
المناهج التربوية	د. توما جورج الخوري
الدراسات الاجتماعية المتجددة وطرق تدريسها	د. توما جورج الخوري
سري يفتح بالذات	د. علي زعبوب
معجم الألعاب الشعبية	أحمد أبو سعد
الحمل والولادة	اشراف س. ب بلوان /مراجعة د. نبيل الحجار
الطفل من اليوم الثالث الى السنة الثالثة	إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. سامي دحرو
مناهج البحث في الجغرافيا	بيار جورج / ترجمة د. ميشال أبو فاضل
الأحداث المنحرفون	د. علي جعفر

دراسات فلسفية

اسم الكتاب	اسم المؤلف / اسم المترجم
تكوين العقل العلمي	غاستون باشلار / ترجمة د. خليل أحمد خليل
مستقبل الفلسفة العربية	د. خليل أحمد خليل
المنطق من أرسطو حتى راسل	ر. بلانشي / ترجمة د. خليل أحمد خليل
السارترية تهافت الأخلاق	د. خليل أحمد خليل
أصل الأخلاق وفصلها	نيتشه / ترجمة حسن قبيسي
إشكالات فلسفية	د. ملحم قربان
الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي	نيتشه / ترجمة د. سهيل القش
ابن رشد	أعمال ندوة جامعة محمد الخامس
جدلية الزمن	غاستون باشلار / ترجمة خليل أحمد خليل
دراسات لا انسانوية	لويس التوسير وجورج كانغلم / ترجمة د. سهيل القش

كتاب الشفاء	ابن سينا
التفسير القرآني واللغة الصوفية	د. حسن عاصي
جماليات المكان	غاستون باشلار / ترجمة غالب هلسه
المجتمع والعنف	فريق من الاختصاصيين
تاريخ الايديولوجيات	فرنسوا شاتليه
آيديولوجيا الانسان	فرنسوا شاتليه/ ترجمة خليل أحمد خليل
.يديولوجيا الحرب والسلم	فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله
أيديولوجيا الغزو	فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله
الفكر العلمي الجديد	غاستون باشلار / ترجمة عادل عوا
العقلانية التطبيقية	غاستون باشلار / ترجمة بسام الهاشم
الأضحوية في المعاد لابن سينا	تحقيق د. حسن عاصي

دراسات في علم الاجتماع

الأطر الاجتماعية للمعرفة	جورج غورفيتش / ترجمة د. خليل أحمد خليل
الشخصانية الشرق أوسطية	منير سغبيني
الداروينية	حنا ثمر
مقدمات في علم الاجتماع	جورج باساد ورينه لورو ترجمة هادي ربيع
المثقفون والديمقراطية	د. خليل أحمد خليل
مجتمع اللادولة	بيار كلاستر / ترجمة د. محمد دكروب
الشجاعة من أجل الوجود	بول تيليش
العرق والتاريخ	كلود ليفي شتراوس / ترجمة د. سليم حداد
السلطة القرابة والطائفة عند موارنة لبنان	د. محمد دكروب
علم الاجتماع الأدبي	حسن الحاج حسن
الفكر البري	كلود ليفي شتراوس/ ترجمة نظير الجاهل
خلدونيات : السياسة العمرانية	د. ملحم قربان
خلدونيات : قوانين خلدونية	د. ملحم قربان
خلدونيات : نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون	د. ملحم قربان
دراسات في الواقعية	جورج لوكاش

منهجية العلوم الاجتماعية	د. فريدريك معتوق
مسرح العمال المهاجرين في فرنسا	د. فريدريك معتوق

دراسات في علم النفس

مقدمات في علم النفس	جان كوسينيه / ترجمة رالف رزق الله
التحليل النفسي للولد	ف. سميرنوف/ ترجمة د. فؤاد شاهين
فرويد	د. رالف رزق الله

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع